Commission
des droits de la personne
et des droits de la jeunesse
Québec

Cat. 2.120-1.5.2

LE RACISME

DES DÉFINITIONS AUX SOLUTIONS: UN MÊME PARADOXE

Alberte Ledoyen, sociologue
Direction de la recherche

Le 3 février 1998

360, rue Saint-Jacques, 2e étage, Montréal (Québec) H2Y 1P5
TÉLÉPHONE : (514) 873-5146 • 1 800 361-6477 TÉLÉCOPIEUR : (514) 873-6032
TÉLÉSCRIPTEUR : (514) 873-2648 WEB : www.cdpdj.qc.ca

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 1

- Problématique 1
- Objectif 3
- Structure de présentation 4

CHAPITRE 1
LE RACISME-IDÉOLOGIE 6

1.1 Selon l'universalisme 8

1.1.1 La centralité de la notion de race 9
1.1.2 La nature de la hiérarchie dans le racisme selon l'universalisme 10

- Le racisme conjoncturel: l'analyse de Hannah Arendt 11
- Le racisme au sens large et au sens strict: l'analyse d'Albert Memmi 14
- Le racisme-racisation: l'analyse de Colette Guillaumin 17

1.2 Selon le relativisme culturel 19

1.2.1 La hiérarchie culturelle comme justification du racisme: l'analyse de l'école d'anthropologie culturelle 20
1.2.2 La construction du «préjugé racial»: le «faux évolutionnisme» 22
1.2.3 Le dilemme de la lutte au «préjugé racial» selon C. Lévi-Strauss 24

1.3 La clé du paradoxe: l'analyse de Pierre-André Taguieff 27

1.3.1 Le paradoxe dans le différentialisme 30

- La contradiction du différentialisme de type holiste 30
- Le racisme différentialiste 31

1.3.2 Le paradoxe dans l'«individuo-universalisme» 33

1.4 Conclusion 34

CHAPITRE 2
L'EXAMEN CRITIQUE DE L'«ANTIRACISME» 39

2.1 Racisme et racialisation: l'analyse de Yehudi O. Webster 41

2.1.1 Les sources de la théorie raciale 42
2.1.2 Les effets pervers de la racialisation 44
2.1.3 Les conséquences sur l'antiracisme 45

2.2 Racisme et antiracisme: l'analyse de P.-A. Taguieff 47

2.2.1 Constitution du discours antiraciste 48
2.2.2 Une formulation inédite du racisme 50
2.2.3 Le racisme «tel qu'il se dit» 52

2.3 Conclusion: les pièges de l'antiracisme 54

CHAPITRE 3
INÉGALITÉS, EXCLUSION ET SOLUTIONS: RECONDUCTION DU PARADOXE 57

3.1 Les analyses des inégalités raciales 58

3.1.1 L'approche universaliste critique 59
3.1.2 L'approche fonctionnaliste 61

- L'émergence du pluralisme 62
- Vers un assimilationnisme ambigu 64

3.2 Les mesures de la discrimination 65

3.3 Les solutions 69

3.3.1 Les grands types de solutions aux États-Unis 70

- La solution politique du Black Power 70
- Les solutions institutionnelles 72

3.3.2 Au Canada et au Québec 77

3.4 Conclusion 81

CONCLUSION 90

1. ÉLÉMENTS CLÉ DE COMPRÉHENSION DU RACISME 92

a) Le racisme selon le sens commun 94
b) Les logiques d'interprétation du racisme 96

c) Le paradoxe de l'antiracisme 99

- Les logiques de constitution de l'antiracisme 99
- Le paradoxe 101

d) Stratégies du racisme 102

- La stratégie du racisme «différencialiste» 102
- La stratégie du racisme «universaliste» 103

e) Cadre d'analyse 105

- Constats 105
- Hypothèses 106

2. MODES DE FORMULATION HISTORIQUES ET ACTUELS DU RACISME 108

a) Le racisme aux États-Unis 108

- La période coloniale 109
- De 1776 à 1865: l'universel et le naturel 109
- Après 1865: la race comme «réalité sociale» 114
- Après 1960: racisme «retourné» et «néo-racisme» 116

b) Le «néo-racisme», «racisme symbolique» ou «culturalisme» en France 117

- La période coloniale: l'Autre lointain et l'Autre proche 118
- Après les années 60: l'ex-colonisé en territoire français 120

c) Les formulations du racisme au Canada et au Québec 122

- Au Canada 124
- Au Québec 130

3. REPÉRAGE DES DÉRIVES RACISTES 138

a) La notion de race 139
b) La notion d'universalité 140
c) Les interférences racismes-antiracismes 144

4. PROPOSITIONS À LA COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE 144

- Fondements 145
- Propositions 146

Références bibliographiques 147

«Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît? Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on peut penser autrement qu'on ne pense et percevoir autrement qu'on ne voit est indispensable pour continuer à regarder et à réfléchir.»

Michel Foucault[1]

INTRODUCTION

• Problématique

Depuis la fin de la dernière guerre mondiale, et en particulier depuis la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, les sociétés démocratiques se sont engagées envers la communauté internationale à combattre le racisme et la discrimination raciale sur leurs territoires respectifs. Certaines d'entre elles, dont le Québec, ont promulgué des lois anti-discrimination.

Néanmoins, les situations observées à travers le monde suggèrent - ou confirment - que, partout, le racisme demeure actif. Dans certaines régions, il continue de drainer dans son sillage un cortège de maux, d'injustices et d'abominations, dont des génocides. Dans les pays industrialisés et démocratiques contemporains, où affluent de l'Est et du Sud des populations déplacées, menacées, ou à la recherche de meilleures conditions de vie, le racisme sévit sous des formes souvent plus occultes. Il s'y manifeste par des pratiques d'évitement et d'exclusion, ceci entraînant pour les populations qui en sont victimes des situations économiquement désavantageuses et socialement dévalorisantes. Les déclarations de principe, voire les actions entreprises, ne suffisent donc pas pour éradiquer racisme et discrimination. De plus, tout semble indiquer que racisme et exclusion raciale s'expriment maintenant à travers des voies qui passent pour socialement et politiquement, quand ce n'est

---

1 Michel Foucault 1984, *L'Usage des plaisirs*, Gallimard.

«scientifiquement», acceptables. D'où les difficultés qu'éprouvent les sociétés actuelles à discerner en tant que racistes les nouveaux appels à l'exclusion et à la violence.

Au Québec, la Commission chargée de l'application de la Charte des droits et libertés s'emploie, depuis ses 20 années d'existence, à combattre racisme et discrimination raciales. Mais comme ailleurs et malgré les avancées effectuées, les deux phénomènes semblent perdurer. Alors que jusqu'à tout récemment on pouvait encore imaginer que le racisme était le fait de quelques individus, qu'il se cantonnait à la sphère interrelationnelle, que ses effets les plus pernicieux, dont il était très possible de se débarrasser, se limitaient à quelques reliquats «systémiques» dans les institutions, voilà donc que cette vision optimiste, et sûrement naïve, est ébranlée.

Certaines des manifestations récentes du racisme se situent au niveau des discours publics, politiques. Les média s'emparent bien sûr de ces dérapages (ou pire, d'appels à peine voilés à la violence), souvent non pas pour s'en indigner, mais pour alimenter des tribunes où l'enjeu est le plus souvent de statuer sur leur légitimité! Or, dans bien des cas, les expressions du racisme sont d'autant plus déroutantes et difficiles à admettre (en tant que «racisme») qu'elles se fondent dans le courant habituel des discours et des choses et que les enjeux sur lesquels elles se greffent sont à forte charge émotive, puisqu'ils engagent, d'une façon ou d'une autre, toute la société, et cela sur des questions d'allégeances, d'appartenances, d'identité. Par ailleurs, avec souvent une virulence aussi forte, vindicative et haineuse que les appels à l'exclusion ou à la violence, les adversaires politiques en présence s'accusent mutuellement et régulièrement de racisme, chacun guettant chez son adversaire un indice pouvant fonder un soupçon sur lequel bâtir cette accusation. Il semble donc qu'au Québec et au Canada, comme ailleurs sur la scène internationale, l'on entre depuis quelque temps dans ce qui apparaît être une nette régression de l'éthique politique.

Pour la Commission, ces nouveaux emplois du terme racisme viennent exacerber un problème majeur, par ailleurs depuis longtemps identifié: celui de «comprendre» le racisme.

Par «comprendre le racisme», nous entendons en connaître conceptuellement la signification profonde afin d'avoir la capacité d'en reconnaître les formulations empiriques. Cette compréhension est un prérequis pour être en mesure de combattre à la fois ses manifestations réelles et ses instrumentalisations multiples. C'est à cet objectif de meilleure compréhension de la notion de racisme et de ses dérivés sociaux, telles les inégalités raciales, que prétend répondre ce travail.

- **Objectif**

Ce document s'insère donc dans une série de démarches passées et sans aucun doute à venir. Il a pour objectif de fournir à la Commission des outils d'analyse du racisme, afin de l'aider à situer et à étayer ses interventions en la matière. Plus précisément, nous cherchons des réponses à deux séries de questions. La première est d'ordre purement cognitif: comment le racisme est-il compris, décrit, et en fin de compte défini? La deuxième est d'ordre plus pratique et sans aucun doute plus ambitieux. Il s'agit de tâcher de reconstituer comment se présente le racisme, les modes sous lesquels il se formule dans ses manifestations quotidiennes et concrètes.

Par contre, ce document ne peut prétendre à l'exhaustivité, ni fournir un «mode d'emploi» pour gérer les situations concrètes. Son objectif est de permettre d'ouvrir des pistes de réflexion pour la solution des problèmes auxquels nous sommes confrontés actuellement ou qui ne manqueront pas de se poser à l'avenir. Dans ce sens, les conclusions qu'il avance fournissent à la Commission un outil conceptuel qui lui permettra:

- d'analyser les énoncés ou les discours racistes (ou dits racistes) produits dans la société;
- de mieux trier les diverses dimensions liées à une situation impliquant (ou dite impliquer) du racisme et de faciliter ainsi la prise de décision concernant, entre autres, les plaintes reçues.

En un mot, cet outil aidera la Commission à améliorer sa capacité d'analyse critique en matière de racisme et de discrimination raciale, vis-à-vis ses propres interventions d'une part, et, d'autre part, vis-à-vis les multiples instrumentalisations sociales de la notion de racisme, que ces dernières soient de nature politique ou simplement interrelationnelle. C'est là un besoin maintes fois exprimé par la Commission.

- **Structure de présentation**

Le travail réalisé procède essentiellement d'une analyse conceptuelle: à travers une lecture d'oeuvres diverses, une trame est recherchée et proposée pour permettre la mise en évidence, d'une part, des modes d'expression du racisme selon les auteurs, et, d'autre part, des contradictions, théoriques et pratiques, qui découlent de leurs interprétations. Puisqu'il s'agit d'un texte portant sur le racisme tel que le conçoivent les auteurs, sa lecture sera grandement facilitée si le lecteur a constamment à l'esprit la distinction entre, d'une part, le racisme tel qu'il se profile dans la réalité à travers les discours et les rapports sociaux, et, d'autre part, les analyses conceptuelles qui tentent, sur des modes discordants souvent, d'en reconstituer les contours: la chose et l'idée de la chose ne font pas partie du même ordre.

Un premier chapitre est consacré aux grandes tendances conceptuelles de base, très contrastées, d'interprétation du racisme-idéologie. L'analyse met en évidence les prescriptions contradictoires auxquelles mènent ces interprétations. Un deuxième chapitre est consacré aux grandes faiblesses de l'antiracisme politique courant, lequel emprunte bien entendu ses postulats aux conceptualisations du racisme-idéologie. Un troisième chapitre présente d'une part les analyses conceptuelles du racisme-conduite: ses causes, ses manifestations, ses effets, et, d'autre part, les grands principes de solution mis en place par les institutions. Ici, nous passons du domaine analytique à celui de la politique au sens concret, programmatif, du terme. En d'autres mots, nous entrons dans la gestion, par l'État, du racisme, de la discrimination et des inégalités. Or, nous verrons que les types de solutions proposés pour combattre la discrimination charrient les contradictions explorées

dans les chapitres précédents. D'où les opposants, sous la bannière de l'antiracisme, aux solutions préconisées. Car, comme nous le verrons, le culte au racisme et à la discrimination comporte des pièges qui se manifestent en tant que formulations antiracistes perverties, qui font écho aux grandes tendances conceptuelles qui définissent le racisme.

En conclusion, nous tentons de mettre en évidence ces pièges. Nous illustrons ensuite en les explorant ce que nous croyons constituer les formulations dominantes du discours antiraciste dans trois sociétés très différentes: États-Unis, Europe, Canada-Québec. Nous proposons enfin quelques repères permettant d'identifier et d'éviter ces «pièges antiracistes».

CHAPITRE 1
LE RACISME-IDÉOLOGIE

Pour le sens commun, la doctrine raciale nazie constitue l'archétype du racisme, puisque celui-ci est défini en tant que

> «*théorie qui a pour but de protéger la pureté de la race dans une nation et qui lui attribue une supériorité sur les autres.*» (Supplément du Larousse du XX^{e} siècle, 1953 - in Taguieff 1987)

La notion de «racisme» renverrait donc aux traits de «pureté» et de «supériorité», qui, conjointement, caractérisent la théorie sur laquelle s'appuie la pratique. En outre, la «supériorité» d'une race sur l'autre, ou d'une race sur toutes les autres, renverrait à une hiérarchie culturelle autant que raciale, les deux se confondant dans le racisme. Les arguments avancés par le sens commun à l'encontre du racisme témoignent de cette même conception: les «races pures» n'existent pas (ou plus...) et des «cultures différentes» sont d'égale valeur. Le racisme, tel qu'énoncé historiquement par l'hitlérisme, est donc non fondé scientifiquement.

Mais le racisme, idéologie ou croyance, pourtant si évident en apparence, devient vite une énigme dès que l'on cherche à établir une certaine unité à travers les analyses qu'en ont proposé les grands auteurs[2], leur contenu pouvant même apparaître comme parfaitement contradictoire[3]. Dans un texte encyclopédique, De Coppet caractérise les conceptualisations du racisme selon qu'elles réfèrent, en tant qu'«attitude fondamentale», à la «pureté

---

2 Nous pourrions à cet effet citer nombre d'auteurs. Au Québec, P.-A. Tremblay se bute à l'évidence qu'il est «très difficile d'arriver à une définition unique et simple du racisme... Les auteurs sont loin de s'entendre tant sur le paradigme méthodologique et théorique pertinent que sur les contours empiriques de leur objet» (1991: 47).

3 Voir en particulier Taguieff 1987 et Webster 1992, dont nous ferons état dans le corps du texte. À voir aussi, entre autres, Higham 1983, Marienstras 1983, Tremblay 1991, McAndrew et Potvin 1996.

de la race» ou à la «hiérarchie» (c'est-à-dire à la notion de «supériorité»). Selon lui, ces deux voies d'interprétation conceptuelle du racisme soutiennent des logiques parallèles, bien que le «résultat» du racisme soit dans les deux cas le même, soit, selon les termes de l'auteur, «la violence faite à l'Autre»[4].

D'emblée, les interprétations conceptuelles du racisme réfèrent à l'idéologie de la modernité dont la visée centrale est l'émancipation des individus et des peuples à l'encontre de la tradition, inégalitariste et autoritariste. Cependant, la pensée moderne contemporaine n'est pas monolithique.

D'une part, le modernisme, fondé sur le postulat de l'unicité ontologique de l'homme[5], projette l'égalité qui en découle dans l'universel. La pensée universaliste moderne en appelle donc de façon incontournable à l'égalité de droit.

Mais d'autre part, les premiers travaux ethnologiques du début du siècle introduisent une rupture dans la pensée universaliste. D'après ces travaux, les rites et les pratiques des peuples dits «primitifs» se révèlent parfaitement logiques, alors qu'ils semblaient jusque-là totalement dénués de sens aux observateurs occidentaux. Il n'y aurait donc pas «une» logique universelle, mais «des» logiques différentes qui seraient «culturelles» et en tant que telles, d'égale valeur. Cette vision «relativiste» du monde remet en question le dogme occidental de l'unicité de l'homme: l'homme n'est pas unique mais divers. Il en découle une vision de la différence opposée à celle de l'universalisme.

---

4 De Coppet 1975.

5 La vieille querelle entre polygénistes et monogénistes, datant du XVI^{e} s., refait surface au XIX^{e}, à la suite des travaux de Darwin sur l'évolution des espèces. En réaffirmant l'unicité de l'homme, le modernisme le déclare de souche unique, à l'encontre du polygénisme dont les arguments bibliques et pseudo-scientifiques avancent de l'homme des souches multiples et séparées, déterminant autant d'espèces incompatibles génétiquement (Durand 1975).

Depuis 75 ans maintenant, la pensée sociale est entièrement construite sur ces deux visions éthiques de la différence. Les deux pôles que sont, d'une part, l'«universalisme» et, d'autre part, le «relativisme», se retrouvent juxtaposés mais en contradiction dans la politique contemporaine[6]. Or, chacune de ces visions de la différence fonde une logique de conceptualisation du racisme.

1.1 Selon l'universalisme

La logique dite universaliste provient des Lumières et du rationalisme, mais elle a aussi reçu en cours de route des apports divers, dont celui du marxisme, lequel dès le tournant du siècle lui imprime sa marque. C'est pourquoi la conception universaliste du racisme fait de celui-ci une idéologie, c'est-à-dire une «fausse conscience», dont le rôle est de justifier une entreprise de domination ou d'exploitation.

De façon unanime, pour les auteurs universalistes la différence travestie en race constitue le pivot du racisme. Mais alors qu'ils considèrent l'argument de l'infériorité de l'Autre comme corollaire de la notion de race, nécessaire par ailleurs à l'expression du racisme, ils divergent quant à la nature que le racisme prête à cette soi-disant infériorité.

---

6 Voir à cet effet Bastide 1972, Durand *op. cit.*, Dumont 1983, Taguieff *op. cit.*, Webster *op. cit.*

1.1.1 La centralité de la notion de race

Selon la logique universaliste, la «race» est une notion construite et non une réalité[7]. Le racisme l'élabore à partir d'une différence, physique ou autre, réelle ou inventée[8], mais dans tous les cas déclarée naturelle[9] et par conséquent incontournable. D'où la nature biologique attribuée par le racisme à la différence, laquelle serait dès lors incarnée dans une lignée, c'est-à-dire transmise par «le sang». D'où également la surdétermination des traits individuels par la race. Chaque race serait donc un «tout organique» et complet, ce qui suppose, selon certains auteurs, que des races différentes n'ont pas de commune mesure, car leur différence serait absolue[10]. Procédant d'une naturalisation, d'une globalisation et d'une absolutisation de la différence, la race aurait pour effet direct (et visé) de déréaliser l'individu[11]. Sans cette marque raciale, à la fois nécessité biologique et obligation morale,

---

7 En dehors de la position universaliste au sens le plus strict, il s'agit là d'une évidence qui n'est pas admise par tous, même (et surtout, pourrait-on dire) dans les rangs de l'«antiracisme», bien que sur le plan strictement génétique, elle soit acquise depuis longtemps. Selon les ouvrages consultés, même à leur époque de parution, les «théories raciales» n'auraient pas eu d'audience scientifique sérieuse ni soutenue (Arendt 1982, Guillaumin 1972, Poliakov 1987, Durand *op. cit.*, Taguieff *op. cit.*).

8 «(Le racisme...) se «fabrique» un contenu en inventant des différences raciales, évidemment imaginaires, auxquelles sont ensuite rapportées toutes les autres différences réelles ou imaginaires» (L. Poliakov et Al. 1976: 30).

9 Car, tel que l'affirme ici Colette Guillaumin, «Le centre de tout racisme se trouve dans la croyance en une différence naturelle, et dans le postulat que la nature détermine les traits culturels.» (Guillaumin 1969: 237).

10 La «tour de Babel» biblique renvoie symboliquement à cette croyance, qui est aussi une angoisse, chez l'homme.

11 L'individu est réduit à n'être plus qu'un exemplaire, parmi d'autres, de sa race. Cette race imaginaire est aussi typique des nationalismes de droite: *«l'individu est écrasé par sa race, et n'est rien; la race, la nation sont tout»* (Georges Vacher de Lapouge, *L'Aryen*, 1899 - cité par Taguieff *op. cit.*).

l'individu serait rendu à son autonomie: à toutes fins pratiques, la race disparaîtrait, et avec elle le racisme[12].

Mais bien que nécessaire, la notion de race ne suffirait pas, selon une majorité d'auteurs, pour qu'il y ait racisme[13]. Car pour agir en tant qu'instrument au service d'un dominant, le racisme-idéologie supposerait comme argument supplémentaire la hiérarchie raciale[14]. Cependant, la nature de l'«infériorité» (ou de la «supériorité») ne fait pas consensus. À travers cette rupture de consensus, on constate également que la nature du trait différentiel, biologisé par la notion de race, varie: il peut s'agir d'un trait physique au sens strict (la couleur, etc.), d'un trait quelconque (la langue, la «culture», etc.) ou encore, de l'inégalité elle-même, qui serait directement «racisée».

1.1.2 La nature de la hiérarchie dans le racisme selon l'universalisme

Malgré leur unanimité sur la fonction centrale de la notion de race, les conceptualisations universalistes du racisme apparaissent éclatées. Trois caractérisations-type du racisme nous sont apparues, dont chacune attribue au phénomène des sources et des utilités historiques différentes[15]. Le racisme est considéré comme un phénomène tantôt purement conjonctu-

---

12 C'est pourquoi une des stratégies antiracistes déployées sera de faire disparaître la race, comme on le verra plus loin.

13 Il y a des exceptions notoires, dont C. Guillaumin et Robert Miles avant les années 80; après 80, ce postulat est de plus en plus remis en question, comme le montrent les écrits de Taguieff *op. cit.* et de Webster *op. cit.*

14 Historiquement, à peu près tous les discours définis en tant que racistes (esclavagisme, colonialisme, impérialisme) ont avancé l'infériorité naturelle, biologique, d'un Autre pour justifier son exploitation ou sa domination, voire son extermination (Holocauste).

15 Nous nous trouvons bien sûr dans l'obligation de réduire à leur plus simple expression les thèses des auteurs dont nous parlons plus bas. De plus cette réduction est le résultat de notre interprétation, laquelle découle des besoins qui sont les nôtres. Ce que nous disons des auteurs ne reflète donc ni notre opinion sur la valeur de leurs travaux, ni encore moins la richesse de ceux-ci.

rel; tantôt universel avec des manifestations conjoncturelles; tantôt encore, comme le processus inégalitariste auquel réfère symboliquement tout dominant pour maintenir sa position.

- **Le racisme conjoncturel: l'analyse de Hannah Arendt**

Selon Arendt, ni les diverses pensées raciales qui parcourent le monde[16], ni les comportements fondés sur elles ne constituent encore véritablement du racisme avant l'instauration de l'impérialisme en Inde. Car contrairement au colonialisme et même à l'esclavagisme[17] avant que l'idée impériale leur serve de justification, l'impérialisme se fonde sur

> *«le sentiment d'une supériorité fondamentale, et non pas simplement temporaire, de l'homme sur l'homme, des races «supérieures» sur les races «inférieures.»»* (Arendt 1981: 22)

La supériorité que s'arroge le raciste procéderait donc d'un inégalitarisme ontologique, contre lequel s'est érigée la modernité et que les États-nation se sont donné pour tâche première de combattre. Puisqu'une telle vision des choses est scandaleuse, car inconcevable chez des «démocrates», Arendt en conclut qu'il y a là une anomalie historique qui ne peut être que conjoncturelle.

Selon elle, ce sentiment de supériorité fondamentale fournit dès son apparition une véritable idéologie justificative à la pratique esclavagiste, laquelle jusqu'alors aurait été considérée comme temporaire. Quant au colonialisme, qui vise «la conquête et l'assimilation à long

---

16 Tels par exemple le gobinisme et le «nationalisme tribal». Ce dernier, entièrement fondé sur la notion de race, s'est d'abord manifesté en Allemagne après les guerres napoléoniennes. Il constitue la «doctrine organique d'une histoire pour qui «chaque race est un tout distinct, complet», (qui fut) inventée par des hommes qui avaient besoin de définitions idéologiques de l'unité nationale à défaut d'une identité nationale politique» (Arendt *op. cit.*).

17 «La plupart des esclavagistes américains auraient probablement dit comme Jefferson: «Je tremble quand je pense que Dieu est juste».» (*Ibid.*: 100).

terme», il suppose une vision égalitariste de l'homme. Au contraire, l'impérialisme met en place un système de séparation radicale entre races postulées fondamentalement inégales, les Britanniques (et à leur suite tous les administrateurs coloniaux) se croyant de «souche» unique et supérieure. Pour Arendt, les races sont définies par le racisme en référence à des critères physiques, dont la naturalisation interfère avec la phobie de la dégénérescence par le métissage. L'élément biologique serait donc une prémisse au syllogisme du racisme:

- «Nous» sommes la race supérieure («gobinisme» ou idéologie de classe étendue à l'ensemble du «peuple» composant la nation et postulé homogène racialement parlant);
- or, les mélanges raciaux entraînent la dégénérescence de la race supérieure («darwinisme social», théories héréditaristes, etc.);
- donc la pureté de la race supérieure doit être préservée par la séparation des races.

Le racisme-idéologie serait par conséquent fondé sur l'obsession de la «pureté de la race», qui implique la phobie du métissage[18] postulée par l'universalisme être à la base de tout racisme[19].

Si l'on ajoute à ce qui précède l'objectif précis, de type économique et politique, de Disraëli, on comprendra pourquoi Arendt, ainsi que d'autres auteurs, réduisant le racisme à une

---

18 À cet égard, l'analyse d'Arendt montre un ensemble de facteurs politico-économiques formant une conjoncture qui aurait déclenché la mise en pratique, à l'échelle des pays européens, d'une phobie du métissage. Par ailleurs l'«utilisation» d'une telle phobie par l'idée impériale qui la met en application à travers les structures politiques et administratives de l'Empire, proviendrait elle-même de deux facteurs conjoncturels (entre autres): 1) la tendance séculaire de la noblesse anglaise à se dire de «souche supérieure» pour justifier ses privilèges s'est progressivement étendue à l'ensemble du «peuple» anglais, qui au milieu du XIX^{e} siècle a internalisé sa soi-disant supériorité, sentiment propre à se muer en arrogance lors de contacts avec d'autres «peuples», d'autant plus s'il s'agit de colonisés; 2) les «théories de l'hérédité», très en vogue vers le milieu du siècle, finissent par rendre la pensée raciale anglaise «obsédée par les théories de l'héritage et leur équivalent moderne, l'eugénisme» (*Ibid.*: 98-99). Au sentiment de supériorité des Anglais, vient alors se greffer l'obsession de la préservation de la pureté de leur «souche»: la phobie du métissage se développe. Mais selon Arendt, il ne s'agit pas véritablement de racisme, car cette pensée raciale «nationaliste» postule encore l'unité du genre humain et exclut la possibilité d'une infériorité de nature, irréversible, des groupes dits «de couleur» (*Ibid.*: 82-83). C'est pourtant ce double sentiment d'appartenance à une souche unique et de phobie du contact que Disraëli va utiliser comme pilier idéologique et pratique de l'impérialisme en Inde. Si donc l'impérialisme n'invente pas le racisme, c'est qu'il a à sa portée ce double sentiment, encore limité à l'Angleterre: «L'impérialisme aurait dû inventer le racisme comme seule «explication» et seule excuse possibles pour ses méfaits même s'il n'y avait jamais existé de pensée raciale dans le monde civilisé. Comme la pensée raciale existait néanmoins bel et bien, elle se révéla une aide précieuse pour le racisme» (*Ibid.*: 110). Ce qui est, selon Arendt, parfaitement inédit dans l'éthique politique occidentale puisque d'abord la chrétienté puis la modernité ont combattu l'idée d'une inégalité fondamentale (de nature) entre les hommes et leur soumission à l'esclavage. (*Ibid.*)

19 C'est pourquoi l'extermination (génocide) est la manifestation extrême du racisme d'exclusion, dont l'exemple type est fourni par l'Holocauste. La volonté d'extermination des Juifs s'explique selon Arendt par l'exacerbation du sentiment antisémite, présent depuis leur émancipation et leur assimilation à la culture dominante. La perte du caractère différentiel du «juif assimilé» lui vaut le rejet antisémite, poussé jusqu'à l'extermination, parce qu'il est devenu trop semblable aux membres de la «nation», qui ne parviennent plus à en identifier l'étrangeté qui aurait pu servir à le tenir à distance (phobie du contact). C'est que la proximité du Juif assimilé, non identifiable, constitue une menace interne. Aussi la première entreprise de l'antisémitisme est-elle de marquer le Juif, de lui redonner une marque différentielle, afin de pouvoir le dés-individuer, le garder à distance, comme l'était le juif du ghetto (Arendt 1973).

fonction utilitaire, en font une idéologie purement conjoncturelle. De là une tendance de l'antiracisme courant à imputer le racisme au capitalisme, aux «impérialismes» et «colonialismes» (politiques, économiques, culturels ou techniques), et plus récemment à la «mondialisation» et à la «globalisation», toutes des idéologies définies comme inégalitaristes par les «gauches». Selon un certain discours antiraciste, il suffirait donc de faire disparaître ces systèmes pour que le racisme aussi disparaisse.

- **Le racisme au sens large et au sens strict: l'analyse d'Albert Memmi**

Pour Memmi, la fonction de la notion de race est bien de faire croire que les différences sont inscrites dans la nature, qu'elles sont en quelque sorte immuables. Mais alors que pour Arendt (par exemple), le racisme réfère directement à la race «biologique», fondée sur une différence physique réelle ou inventée[20] impliquant un comportement «racial», selon Memmi, le processus logique est inversé.

Pour cet auteur, la première opération nécessaire à l'émergence du racisme consiste à observer ou à inventer un comportement ou un trait quelconque, puis à l'assimiler à une «appartenance», pour ensuite globaliser cette appartenance par recours à un argument biologique (c'est-à-dire à la lignée). Cette façon de voir, où le recours au biologique est indirect, permet d'étendre le racisme au colonialisme tel que pratiqué par les Européens en Afrique et en Asie, voire de faire de celui-ci l'exemple-type du racisme.

Car pour Memmi, le racisme «est en somme une donnée culturelle, sociale et historique»[21]. Il provient d'une «attitude archaïque», qui consiste à mettre en évidence une

---

20 Réelle, comme par exemple le degré de pigmentation de la peau; ou imaginée, par exemple, la race mythique de Seigneurs, les Aryans, la «souche» unique et homogène du «peuple» ou de la «nation» au sens exclusif, tribal, du terme, ou encore le «nez camus» du «juif». Tous ces critères impliquent la caractérisation raciale du comportement et des capacités.

21 Memmi 1982: 40.

différence interprétée en termes d'appartenances («réelles ou imaginées») et de «valoriser» ensuite ce trait, soi-disant spécifique à l'appartenance du raciste, au «Nous» de la relation avec l'Autre[22].

Cependant cette valorisation de Soi ne deviendra racisme qu'à partir du moment où l'Autre sera dévalorisé, de façon «généralisée et définitive». Cette attitude, qui consiste à accuser l'Autre d'infériorité due à ses appartenances, constitue bien du racisme. Mais selon l'auteur, il s'agit encore d'un racisme «au sens large», ordinaire, quotidien, «édenté», tant qu'il n'a pas de conséquences négatives pour l'accusé, et tant qu'il n'y a aucun «profit» à la clé pour l'accusateur. Car ce n'est que lorsqu'un dominant, dans une situation concrète, utilise ce racisme à son profit et au détriment de sa victime, qu'on aurait affaire à du racisme «au sens strict», lequel consiste en:

> *«une dévalorisation, généralisée et définitive, de différences réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime afin de justifier une agression ou un privilège.»* (Memmi 1982: 98)

Ce type de racisme s'est manifesté dans et par le colonialisme, puisque dans les faits, le colonialisme s'est révélé être une entreprise qui n'aurait pu exister sans le support idéologique et concret du racisme:

> *«de l'infériorité attribuée aux peuples colonisés, les colonisateurs ont conclu qu'ils pouvaient, et devaient, dominer le colonisé; et ils l'ont fait. Ils ont expliqué, légitimé leur présence en colonie par les carences du colonisé. ... S'il n'y avait pas*

---

22 Il faut se garder toutefois de confondre cette attitude avec l'ethnocentrisme, comme le rappellent Poliakov et Al. *op. cit.*: 30: *«Le racisme est une attitude qui se «fabrique» un contenu en inventant des différences raciales, évidemment imaginaires, auxquelles sont ensuite rapportées toutes les autres différences réelles ou imaginaires. Et cela nous amène à faire une discrimination fondamentale entre l'ethnocentrisme et le racisme.»*. Par ailleurs cette citation montre qu'il est souvent difficile de tracer la frontière entre le processus de construction de la race et le racisme lui-même. C. Guillaumin en déduira des conséquences qui feront de tout «autrisme», un racisme. D'autres, que toute racisation implique déjà du racisme (Taguieff, Rex, Miles, Webster, pour ne mentionner qu'eux).

eu cette utilisation intéressée, la colonisation aurait été, peut-être, une entreprise philanthropique, mais elle fut surtout un système de rapines.» (*Ibid.* 45-46)

Bien qu'au sens large il provienne d'une attitude archaïque, au sens strict du terme, le racisme est conjoncturel puisque utilisé par un dominant pour maintenir son profit sur l'Autre.

Il y a selon Memmi autant de variétés de racisme qu'il y a de contextes conflictuels faisant intervenir des appartenances. Ainsi, même si la rencontre de l'Occident et de la différence a permis au racisme de construire le colonialisme, le colonialisme n'a pas «inventé» le racisme au sens large. Ce dernier ne constitue donc aucunement un trait spécifique à l'Occident. Rares cependant sont les auteurs qui établissent cette distinction pourtant fondamentale dans l'oeuvre de Memmi. C'est pourquoi, selon une opinion antiraciste courante, l'«homme blanc» est maintenant «condamné» à porter le racisme comme son «fardeau» propre[23]. C'est aussi pourquoi l'antiracisme a tendance à considérer comme victime prédéterminée du «racisme des blancs» tout homme ou toute femme «de couleur», et c'est pourquoi aussi un discours antiraciste se donne comme mission de «rééduquer» les victimes du racisme blanc, afin de les faire émerger de l'aliénation où ce dernier les a confinées[24].

Quant à la nature exacte de l'infériorité attribuée à l'Autre, la question est pour Memmi secondaire. En effet, les conflits entre appartenances impliquent selon lui nécessairement un sentiment de supériorité de Soi, (et par conséquent une croyance en l'infériorité de l'Autre).

---

23 Selon les vues de Margaret Mead, qui en déduit pour l'Occident un devoir de réparation, sous forme d'éducation et d'aide matérielle et humanitaire aux peuples anciennement colonisés par l'Occident (dans R. Bastide *op. cit.*).

24 Voir par exemple Helms 1990, Cross 1991, Carmichael et Hamilton 1967.

- **Le racisme-racisation: l'analyse de Colette Guillaumin**

Selon Colette Guillaumin, le racisme se constitue à travers un processus mental d'imputation à un minoritaire d'une caractéristique «naturelle» qui prédéterminerait sa situation de minoritaire. Car pour le racisme il ne s'agit que d'une seule et même chose, de tout temps vérifiable: rendre les inégalités naturelles, afin de les justifier. Aussi la référence au biologique est-elle purement symbolique, la fonction de celui-ci étant de construire la «race notion sociale», laquelle n'a rien à voir avec la race des taxinomies scientifiques. Le processus de «racisation», suffit donc au racisme pour se constituer[25]. Ce processus est appliqué directement au minoritaire par le majoritaire. Ce dernier met tout simplement en évidence les inégalités observables, qu'il interprète alors comme «naturelles»[26].

En recourant à la portée symbolique de la «pensée biologisante», le racisme peut alors se constituer à même n'importe quelle situation impliquant un minoritaire, dont l'inégalité est «naturalisée», c'est-à-dire transformée en «différence de nature», par le dominant[27]. Selon Colette Guillaumin, l'inégalitarisme passe toujours par le processus de «racisation» du minoritaire quel qu'il soit (les femmes, les jeunes, les ouvriers...).

Ce type de conceptualisation du racisme a des conséquences majeures en ce qui a trait à la théorie des inégalités et à l'opérationnalisation des solutions visant à les contrer.

---

25 Car le racisme ne naît pas d'une différence, mais «de la volonté d'expliciter une différence radicale, celle du Noir, du Jaune, etc.», ce que vise l'invention «de critères physiques irréversibles» Guillaumin 1972: 22.

26 C'est pourquoi l'argument de la pseudo-scientificité du racisme est inefficace pour lutter contre lui: il ne s'agit pas de «race» réelle, mais de l'idée de la naturalité d'une inégalité par évocation symbolique de la différence naturelle entre races.

27 Guillaumin 1975, Bourdieu 1980.

Une première concerne la racisation, qui est, essentiellement, racisation de l'Autre (hétéro-racisation), alors que son auteur se définit comme ne portant pas de marque raciale:

> «... *la race prend son sens de ce qui n'est pas racisé. (...) Le mécanisme est univoque, ce sont ceux qui sont en situation de dépendance, numérique, ou économique, ou juridique, etc. qui se retrouvent porteurs de l'emblème racial.*» (Guillaumin 1972: 77)

Une deuxième conséquence, intimement liée à la première, concerne la perte de spécificité du racisme-idéologie. Car cette conception très large (dite «essentialiste»), du racisme, banalise complètement celui-ci. Les théoriciens, contrairement aux analystes des inégalités, refusent en général de faire du racisme un inégalitarisme au sens ordinaire et général du terme[28].

Enfin, une troisième conséquence concerne les effets du racisme. Selon la tendance que révèle Guillaumin, ceux-ci se lisent à travers les rapports sociaux: ils sont là, évidents, tels que les sciences sociales peuvent les constater sous forme de catégories de pensée ou d'institutions, législatives ou coutumières[29]. Inégalités et racisme se confondant dans la pensée essentialiste, l'antiracisme interprétera comme effet nécessaire du racisme les inégalités observées entre groupes prédéfinis comme raciaux[30].

---

28 Poliakov, entre autres, critique «la tendance actuelle à qualifier de racisme toute injustice, des contradictions ou oppressions de tout ordre (patrons-ouvriers, adultes-jeunes, hommes-femmes, etc.), tendance acceptée par Colette Guillaumin. Mon argument (est) l'absence dans tous ces cas de l'idée d'une extraction («mythe des origines») différente.» (Poliakov 1978: 11).

29 Guillaumin 1977.

30 Pour une critique non polémique de cette tendance, voir Miles 1979, 1980, 1988 et Webster *op. cit.*

1.2 Selon le relativisme culturel

Nous abordons maintenant la deuxième voie de conceptualisation du racisme, celle du relativisme culturel.

Par opposition à l'approche universaliste qui puise sa source dans le rationalisme des Lumières, la source du relativisme culturel se trouve dans les travaux ethnologiques qui, au début du siècle, ouvrent la voie à une mise en question de la notion d'universel et débouchent sur une nouvelle conception du racisme au cours des années qui suivent. L'anthropologie structurale actuelle, dont Claude Lévi-Strauss est le «père» et principal représentant, se situe dans cette ligne de pensée.

Ce n'est pas un hasard si l'anthropologie culturelle[31] se développe aux États-Unis. Au XIX^{e} siècle, les opposants à l'égalité raciale[32] y avancent en effet comme évidence probante de la soi-disant infériorité des Noirs la hiérarchie culturelle dont la «civilisation» occidentale («blanche») constituerait l'apex, alors que les Noirs seraient «incapables» de se conformer aux normes de cette civilisation. Or, à cette époque scientiste où on ne croit qu'à l'observable et au mesurable, les races, comme les cultures, sont perçues comme des réalités. Aussi, même si au début du XX^{e} siècle un courant s'oppose à la discrimination et à la

---

31 Selon G. Durand, l'anthropologie comprend deux grandes composantes: la première étudie les caractères biologiques de l'homme (anthropologie biologique); la seconde, qui dès la fin du XVIII^{e} siècle se superpose à la première, ses caractères mentaux (anthropologie mentale). Aujourd'hui, la science génétique a pris la relève de l'anthropologie physique au sens propre. L'anthropologie culturelle (incluant le structuralisme lévistraussien) est pour sa part issue de l'anthropologie mentale. Cette École de pensée - initiée par Franz Boas aux États-Unis - a fortement influencé la philosophie et les sciences de l'homme. Parmi ses précurseurs, on compte A.R. Radcliffe-Brown et B. Malinowski (ainsi que Marcel Mauss en France). Parmi les contemporains de Boas: A. Kroeber, P. Radin, C. Kluckorn, R. Lowie, M. Murdock. Enfin, parmi les principaux chefs de file: A. Kardiner, Cora Du Bois, Ruth Benedict, Ralph Linton et Ruth Bunzel (Durand *op. cit.*).

32 À noter qu'à l'époque le terme «racisme» n'existe pas encore; il ne fera que plus tard son apparition en Europe, plus précisément en France, où il sera utilisé pour stigmatiser le nationalisme antisémite allemand (nazisme), comme on le verra plus bas.

ségrégation raciales consécutives à l'abolition de l'esclavage, il est à cours d'arguments autres que ceux de nature purement humanitaire.

En effet, d'une part la différence est «visible», irréfutable, et, d'autre part, les différences de comportement apparaissent tout aussi «évidentes».

Les travaux des premiers ethnologues britanniques et français[33] arrivent donc à point nommé, puisqu'ils montrent que, loin d'être «irrationnelles» et dénuées de sens, les cultures dites primitives sont organiquement intégrées sur la base d'une rationalité qui leur est propre, et que leur portée spirituelle est par ailleurs indéniable. Ce sera là un des points de départ de la pensée relativiste qui se développe autour de Boas et de son école.

Alors qu'elle prend pour acquis la notion de race, l'anthropologie culturelle développe une argumentation qui montre l'existence d'une diversité culturelle fondamentale et non hiérarchique, ce qui jette le discrédit sur la notion de «civilisation». Reprenant ces prémisses, C. Lévi-Strauss développe une analyse du «préjugé racial» et de ses effets sur le progrès de l'humanité. Il introduit cependant une prescription qui de son aveu contredit la prescription de l'égalité interindividuelle de l'antiracisme.

1.2.1 La hiérarchie culturelle comme justification du racisme: l'analyse de l'école d'anthropologie culturelle

Selon l'anthropologie culturelle, toute culture est envisageable sous trois dimensions. La culture est production d'objets, tangibles et intangibles, telles les valeurs; elle est également mécanisme d'adaptation à l'environnement; et elle constitue enfin un processus symbolique[34].

---

33 Soit surtout ceux de Radcliffe-Brown et Malinowski en Grande-Bretagne et de Mauss en France.

34 Webster *op. cit.*: 159.

À partir des objets produits par chacune, l'Occident s'est mis à comparer les différentes cultures, et sur la base de cette comparaison, il a ensuite entrepris de les hiérarchiser. Or, selon l'école de Boas, l'Occident se trompe lourdement en proposant cette vision réductrice de la différence. En effet, en comparant des cultures différentes, il ne tient aucunement compte d'une donnée fondamentale, à savoir que la culture est mécanisme d'adaptation: les cultures différentes se sont développées de façon indépendante, chacune construisant ses normes en fonction de ses besoins spécifiques et de son évolution propre. En conséquence, il ne peut exister entre cultures différentes de norme commune permettant de les comparer et de les hiérarchiser.

De ce constat découle ce qui sera le point tournant de la pensée relativiste[35]. En effet, puisqu'il n'y a pas de critère objectif de comparaison entre cultures différentes, sur quoi alors l'Occident construit-il la hiérarchie culturelle? L'école de Boas met en évidence la naïveté de l'observateur de la différence, qui, ne pouvant en concevoir les fondements, juge l'Autre en fonction de Soi. Cet ethnocentrisme, «naturel» à tout observateur[36], est l'attitude inverse du relativisme, qui se veut être une méthode d'observation consciente des biais introduits par ses propres repères normatifs[37]. C'est donc par déni de l'existence propre du Différent, et par naïveté ethnocentrique, que l'observateur occidental se trompe en établissant une hiérarchie culturelle qui, bien évidemment, lui confère la position supérieure.

---

35 Nous réduisons ici au maximum cette pensée. Elle ne s'applique évidemment pas à la seule anthropologie, puisqu'elle charrie aussi des découvertes effectuées dans plusieurs domaines, dont la linguistique comparée, la psychologie et les sciences physiques (voir Durand *op. cit.*). Néanmoins, soulignons que ses prémisses sont désormais intégrées à nos catégories mentales.

36 Lévi-Strauss 1973, 1983.

37 «We the students of culture, live in our culture, are attached to its values, and have a natural human inclination to become ethnocentric over it, with the result that, if unchecked, we would perceive, describe, and evaluate other cultures by forms, standards, and values of our own thus preventing fruitful comparison and classification.» Alfred L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago, UCP, 1952: 5, repris par Webster *op. cit.*

La conclusion de ce raisonnement est bien sûr que l'argument de l'infériorité culturelle des «races non blanches» est parfaitement fallacieux. Mais il en découle une deuxième, qui s'avèrera lourde de conséquences pour la pensée antiraciste: contrairement à ce que prétend l'Occident, il n'y a pas de culture «universelle». À toutes fins pratiques, l'universel est un mythe, un «dogme» sur lequel se sont bâties la pensée et la pratique occidentales[38]. Si l'ethnocentrisme constitue la pierre d'achoppement dans le raisonnement de l'Occident, c'est donc principalement à cause de la particularité de la norme occidentale, fondée sur une vision unitaire de l'homme, vision qui lui fait nier la diversité rencontrée, et par le fait-même développer le «préjugé racial».

1.2.2 La construction du «préjugé racial»: le «faux évolutionnisme»

Partant du postulat que le «préjugé racial» est un phénomène exclusivement occidental, l'anthropologie culturelle met en évidence le «vaste écran ethnocentriste» construit historiquement par l'Occident sur la base de l'universel. Car la «Sapience» en tant que critère de l'unicité de l'homme, se réduit en fait à la norme occidentale de chaque époque: à la connaissance d'abord (les Grecs), à l'«âme» ensuite (la chrétienté), et enfin à la «Raison», c'est-à-dire à la rationalité scientifique et technique (les Lumières)[39].

Mais le critère de la «Raison» universelle étant impossible à maintenir devant l'irrationnel apparent des cultures non occidentales, l'Occident lui substitue la hiérarchie culturelle. En

---

38 Toutefois, la troisième composante de la culture, avancée elle aussi par l'anthropologie culturelle, réintroduit de l'universel dans la diversité culturelle, car en tant que processus symbolique, la «nature» ou l'essence de la culture est unique. Déjà à l'époque d'apparition du relativisme culturel, certains auteurs décèlent dans l'argumentation anthropologique une contradiction (ainsi Walter Jackson, «Melville Herskovits and the Search for Afro-American Culture», in Stocking, Jr. (ed.), *Malinowski, Rivers, Benedict and Others* repris par Webster *op. cit.*: 160). Voir aussi Taguieff *op. cit.*, Durand *op. cit.* La contradiction est toutefois ignorée ou niée par la grande majorité des anthropologues jusqu'en 1983, alors que Lévi-Strauss, par un détour imprévu, la reconnaît explicitement tout en la considérant inéluctable et insoluble (Lévi-Strauss 1983).

39 Durand *op. cit.*: 51-52.

effet, le continuum de l'échelle culturelle réduit la différence à des degrés variables d'évolution vers la «civilisation» (occidentale), et insère ainsi la différence dans l'universel. Mais alors l'Autre n'existe plus que par rapport à sa projection dans l'universel, c'est-à-dire dans la «civilisation», définie par l'Occident comme devoir-être de l'homme. Cette négation de la différence emprunte ses postulats au «faux évolutionnisme», doctrine découlant de la transposition au domaine social des théories bio-évolutionnistes du XIX^{e} siècle[40].

La confusion «entre la notion purement biologique de race (...) et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines»[41] produit le préjugé racial, c'est-à-dire l'explication de la différence culturelle par la race.

C'est donc le «faux-évolutionnisme», avatar propre à l'Occident moderne, qui dans le racisme, constitue le véritable problème. Voulant lui restituer les dimensions mentales qui caractérisent sa «sapience»[42], le faux évolutionnisme réduit l'homme «primitif» à ses composantes psychologiques[43]. D'où la déduction que l'homme atteint l'«état de Raison»

---

40 Telles celles de Herbert Spencer (*Principes de sociologie* - ouvrage paru en trois volumes entre 1877 et 1896); de E.B. Tylor (*Primitive Culture*, 1870); ou de L. Lévy-Bruhl (*Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1910).

41 Lévi-Strauss 1973: 10.

42 Mises à mal par les découvertes paléontologiques qui entraînent la querelle entre mono et polygénistes.

43 Dans la perspective de l'anthropologie culturelle, le véritable problème ne vient pas des naturalistes (premiers anthropologues physiques qui avancent des taxinomies raciales). L'anthropologie culturelle considère ces théories tâtonnantes sur les origines animales de l'homme non seulement comme légitimes (Lévi-Strauss) mais encore comme nécessaires à la rupture avec l'humanisme classique (G. Durand). Les taxinomies de Buffon, de Linné ou de Tournefort (XVIII^{e} siècle) qui proposent de classer les hommes sur la base de leurs seuls caractères zoologiques ébranlent en effet «l'exclusive de la définition de l'espèce par la «raison» (comme le signale Durand: «Homo sapiens n'est pas, surtout vers les années 1750-1820, synonyme de animal rationale»: 52). Pareillement, lorsqu'à ces premières tentatives succèdent celles pour retracer les origines et les filiations de l'espèce homo sapiens, la diversité de celui-ci est reconnue. Il n'apparaît plus définissable par la raison, mais s'avère être un simple «maillon actuel d'une ou de plusieurs longues chaînes d'ancêtres hominiens et préhominiens, et peut-être simiens» (*Ibid.*: 53).

lorsque ses valeurs et ses comportements, qui en réalité varient en fonction de sa culture, deviennent compatibles avec la norme du Progrès, c'est-à-dire avec la technique occidentale. Cette vision non seulement efface la différence, mais la dévalorise aux yeux du différent lui-même.

La pensée relativiste aura deux conséquences majeures sur la pensée antiraciste: d'une part, la prescription de préserver la diversité et, d'autre part, la fusion, ou confusion, dans un certain discours antiraciste, de la culture (qui recevra le terme ethnologique d'«ethnie»[44]) et de la race, ce qui entraînera la prescription de «préserver la race».

Cependant, poussés à leur limite, les arguments du relativisme culturel posent problème dans la mesure où ils donnent la priorité à la diversité au détriment de l'égalité et de l'émancipation individuelles. C'est ce volet de la théorie relativiste qui sera maintenant examiné.

1.2.3 Le dilemme de la lutte au «préjugé racial» selon C. Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss se consacre depuis les années 50 à l'observation ethnologique ainsi qu'à la lutte au «racisme d'assimilation», qui détruit la différence et prive ainsi l'humanité de sa force créatrice. Les textes qu'il publie dans divers ouvrages édités par l'UNESCO sont centrés sur des arguments qui abondent dans ce sens. Sa position anti-assimilationniste a fortement marqué le discours antiraciste à partir des années 60.

Lévi-Strauss réfute le préjugé racial en montrant que l'association race-culture qui construit ce préjugé ne répond à rien d'observable dans la réalité (1973). Mais, la différence culturelle étant évidente, de même que le sont les différences physiques, le classement hiérarchique des cultures «occidentales» et des «autres» cultures devient un réflexe difficile

---

44 Voir Isajiw 1985.

à contrer chez l'«homme de la rue». Aussi Lévi-Strauss s'emploie-t-il à montrer que si l'Occident a le premier atteint l'industrialisation à laquelle l'homme de la rue attribue la supériorité occidentale, c'est que les cultures ayant participé de cette inventivité présentaient les meilleures conditions pour y parvenir: elles étaient diversifiées mais néanmoins coalisées dans leur diversification[45]. Cela démontre que «l'évolution positive» de l'humanité dépend non seulement du degré de diversification des cultures, mais également d'une certaine distance entre groupes, de façon à maintenir la diversité tout en permettant des échanges.

Or, s'il est vrai que sous un certain angle, l'égalité peut être considérée comme un progrès pour l'humanité, elle compromet cependant la diversité que requiert l'inventivité humaine pour empêcher l'humanité de régresser. De l'aveu de l'auteur,

> *«Il semble bien que nous nous trouvions en face de conditions contradictoires. Car ce jeu commun dont résulte tout progrès doit entraîner comme conséquence (...) une homogénéisation des ressources (...).»* Lévis-Strauss 1962: 79

Le choix anthropologique de la diversité ne résout toutefois pas la question de la relation entre la race et la culture, à laquelle en 1961 l'UNESCO demandait à Lévi-Strauss d'apporter une réponse[46]. Mais en 1983, l'ethnologue avance une thèse étonnante, qui selon lui viendrait confirmer ce choix en même temps qu'elle répond à la question. Selon lui, des théories génétiques récentes, fondées sur l'observation de certaines tribus aborigènes d'Amérique et d'Asie, suggèrent que les normes comportementales propres à la culture d'un groupe - dont les échanges sélectifs de partenaires sexuels avec d'autres groupes - auraient

---

45 «La chance qu'a une culture de totaliser cet ensemble complexe d'inventions de tous ordres ... qui est fonction du nombre et de la diversité des cultures avec lesquelles elle participe à l'élaboration - le plus souvent involontaire - d'une commune stratégie» (Lévi-Strauss 1973: 42).

46 Voir Lévi-Strauss 1983, où l'auteur admet cette non conclusion des textes précédents. Bien que cet aveu clarifie une ambiguïté qui aura été la source de nombreux malentendus, ces derniers se trouvent cependant insérés dans le discours antiraciste usuel et institutionnel, comme on le verra plus bas.

une fonction d'évolution génétique positive. Pour l'auteur du Regard éloigné, cela établit que non seulement la diversité culturelle constitue un mécanisme d'évolution positive pour l'humanité, mais encore, que la «race génétique» est une dimension constitutive de cette diversité:

> *«ce sont les formes de cultures qu'adoptent ici et là les hommes, leurs façons de vivre telles qu'elles ont prévalu dans le passé ou prévalent encore dans le présent, qui déterminent, dans une très large mesure, le rythme de leur évolution biologique et son orientation. Loin qu'il faille se demander si la culture est ou non fonction de la race, nous découvrons que la race - ou ce que l'on entend génétiquement par ce terme - est une fonction parmi d'autres de la culture.»* (Lévi-Strauss 1983: 36)

Cependant cette thèse, qui appuie selon Lévi-Strauss le choix de la diversité culturelle, appuie aussi celui de l'établissement de la «distance raciale» nécessaire au maintien de la diversité biologique comme condition de survie de la diversité. D'où le doute de l'ethnologue, qui hésite à «trancher (...) les problèmes posés par la lutte contre les préjugés raciaux» (: 46). Car alors que l'évolution positive de l'espèce humaine a pu se maintenir grâce à des centaines de millénaires au cours desquels les populations vivaient séparées par la géographie, par des barrières linguistiques et culturelles, les bouleversements techniques introduits par l'Occident tendent maintenant à créer un rapprochement qui abolit les chances de progrès pour l'humanité[47]. Or, et c'est là l'aspect le plus problématique de la

---

47 «Les généticiens s'interrogent avec anxiété sur les risques que les conditions démographiques actuelles font courir à cette rétroaction positive entre évolution organique et évolution culturelle (...) qui a permis à l'humanité de s'assurer la première place parmi les espèces vivantes. (*Ibid.*: 45) «Les populations s'agrandissent, mais elles diminuent en nombre. Cependant, le développement de l'assistance mutuelle au sein de chaque population, les progrès de la médecine, la prolongation de la vie humaine, la faculté toujours plus grande reconnue à chaque membre du groupe de se reproduire comme il l'entend, augmentent le nombre des mutations nocives et leur offrent des moyens de se perpétuer, en même temps que la suppression des barrières entre petits groupes exclut la possibilité d'expériences évolutives susceptibles d'assurer à l'espèce la chance de nouveaux départs.» (*Ibid.*: 45).

thèse culturaliste ou «différentialiste», puisque la communication intégrale abolit l'identité[48],

> *«On ne peut dissimuler que (...) la lutte contre toute forme de discrimination participe de ce même mouvement qui entraîne l'humanité vers une civilisation mondiale, destructrice de ces vieux particularismes auxquels revient l'honneur d'avoir créé les valeurs esthétiques et spirituelles qui donnent son prix à la vie, et que nous recueillons précieusement dans les bibliothèques et dans les musées parce que nous nous sentons de moins en moins capables de les produire.»* (*Ibid.*: 47)

On notera au passage que, partant de postulats différents et aboutissant à des prescriptions contradictoires, l'universalisme égalitariste et le relativisme différentialiste diagnostiquent tous deux un même ennemi: le «mondialisme». L'un parce que le mondialisme est la forme ultime du capitalisme inégalitariste; l'autre, parce qu'il constitue la dernière étape vers une homogénéisation culturelle ethnocidaire et stérile. Cet ennemi commun, dont les incarnations réelles apparaîtront cependant en opposition, facilitera la confusion des termes dans le discours antiraciste et leur récupération par le racisme.

1.3 La clé du paradoxe: l'analyse de Pierre-André Taguieff

La contradiction entre les deux approches conceptuelles du racisme passe inaperçue de l'antiracisme jusqu'aux années 60. C'est d'abord aux États-Unis qu'elle éclate sous forme de deux discours qui se déclarent antiracistes, mais qui s'accusent l'un l'autre de racisme. Ils prescrivent, l'un l'assimilation, l'autre, la séparation des «races». Cependant, la recherche des facteurs qui pourraient fournir la clé du paradoxe antiraciste est lente à venir; elle émergera au cours des années 80, suite à l'apparition en France d'un parti nationaliste de droite, dont le discours raciste s'appuie sur des arguments «antiracistes» de type différentia-

---

48 Car elle entraîne l'identification à l'Autre, et «condamne, à plus ou moins brève échéance, l'originalité de sa et de ma création» (*Ibid.*: 48).

liste et passe pour légitime aux yeux d'une partie de plus en plus grande de la population. Les auteurs entreprennent alors d'examiner ce qui pose problème dans l'antiracisme, c'est-à-dire dans le discours qui énonce ce qu'est le racisme en vue de le combattre. C'est donc à travers le «décryptage» de la notion de racisme que Taguieff avance une hypothèse de compréhension du paradoxe de l'antiracisme.

L'auteur se resitue au coeur des postulats de la modernité, dont la spécificité déclarée (qui lui est en même temps une prétention) est de rompre avec la tradition. Il examine à partir de cet espace idéologique comment les différents types de rapport à la différence préexistants se sont reconstitués en discours acceptables.

Tel que le propose l'idéologie de la modernité, l'universel dont celle-ci a fait son dogme et dans lequel elle projette l'égalité, constitue une notion parfaitement abstraite. Tout aussi abstraite est la notion moderne de l'individuel, porteuse et représentante première et ultime de l'égalité, et qui constitue la «Valeur suprême» de l'idéologie moderne. En d'autres termes, et comme le reconnaissent bien des auteurs (en particulier les «relativistes» examinés plus haut) la modernité est tout entière fondée sur deux abstractions: l'universel (abstrait) et l'individuel (abstrait). Selon Taguieff, cette faiblesse lui est fondamentale, et fatale, puisque dans l'espace idéologique défini par elle, toutes les formes de pensée (pour être «pensables» et acceptables) se plient nécessairement à ce «couple idéologique tout-puissant» qu'il désigne d'«individuo-universalisme». Selon l'hypothèse de l'auteur, racisme comme antiracisme devraient donc, d'une façon ou d'une autre, référer à l'«individuo-universalisme».

En effet, s'appuyant sur les textes des grands philosophes et de contemporains, Taguieff montre que la modernité donne lieu à deux formulations de l'individuel, toutes deux renvoyant à un universel. L'une postule comme unité première l'individu-personne en tant qu'entité biologique insécable; pour l'autre, le fondement de l'universel est l'individu-communauté en tant qu'entité organique (fondant un ordre de nature anthropologique).

C'est la confusion de ces deux visions de l'individuel qui constituerait selon Taguieff la faille logique fondamentale du discours antiraciste tel qu'il s'est constitué depuis la fin de la deuxième guerre.

L'auteur montre comment la confusion de l'individu et du groupe (conçu en tant qu'individu), incorporée sans critique aucune à la notion de racisme telle que la reçoit le sens commun, fonde en réalité deux interprétations du racisme dont chacune prétend cerner «le» racisme, ce dernier étant considéré comme univoque. L'amalgame de ces interprétations par le discours antiraciste introduit dans celui-ci un malentendu d'autant plus fondamental qu'il procède de l'opposition entre deux postulats premiers, qui s'avèrent communs à l'antiracisme et au racisme. Dès lors, au niveau des discours s'ensuit une confusion totale entre racisme et antiracisme. La clarification de ce paradoxe demande un minimum de développement. En nous appuyant sur la démonstration de l'auteur, nous mettrons donc maintenant en évidence les zones argumentatives communes au racisme et à l'antiracisme.

Rappelons que selon l'opinion antiraciste courante, le racisme est un phénomène unique fondé sur la doctrine de la pureté raciale et de la supériorité (de Soi). Le racisme présupposerait donc la constitution de l'idée de race, laquelle comprend quatre opérations mentales d'autoracisation. Centrées sur la louange de Soi, elles constituent ce que nous avons appelé la logique différentialiste. À ces opérations succède alors la hiérarchisation des différences opération d'hétéro-racisation qui complète les cinq opérations attribuées au racisme par l'antiracisme. Centrée sur le blâme de l'Autre, elle puise dans la logique dite universaliste. Ces deux logiques sont dans l'antiracisme non seulement en contradiction l'une avec l'autre, mais chacune contient sa propre contradiction interne. C'est la logique unique du racisme tel que le conçoit l'antiracisme à travers sa contradiction interne, que Taguieff entreprend d'analyser. En filigrane se profile le discours raciste tel qu'il s'exprime à même l'antiracisme.

1.3.1 Le paradoxe dans le différentialisme

- **La contradiction du différentialisme de type holiste**

Selon l'antiracisme, la première opération raciste consiste à nier l'universel, soit un au-delà des différences entre les êtres ou entre les cultures. La négation de l'universel s'exprime comme rejet de l'abstrait, de «ce qui n'est pas»: les «races» deviennent alors l'«évidence» concrète «observable» d'une différence entre les types d'humains qu'elles définissent et auxquels les individus sont prédéterminés à appartenir.

La deuxième opération de racisation consiste alors à rendre permanents ces types. Mais en postulant permanents les types d'appartenance, le raciste déplace le schème de l'individuel vers la communauté. La communauté, «redéfinie comme le seul véritable individu», comme «grand organisme individué», en bref comme «communauté organique», devient donc par analogie, l'unité première d'un ordre «supra-individuel»[49] fondant un ordre universel anthropologique. En bref, les entités racisées réintroduisent de l'individuel dans la pensée raciste, et corollairement, de l'universel. Contrairement, à ce qu'en dit l'antiracisme, le racisme de type «holiste» (qui consiste à se déclarer tout complet et organique) ne nie donc pas l'universel. Il lui suffit de survaloriser le groupe, conçu comme unité d'un universel de type «communautaire» traditionnel et avec lequel les individus se confondent par nature.

---

49 Le «post-modernisme», selon certains auteurs, reprendrait ce thème dont il ferait un dogme dans l'ordre politique: la sacralisation moderne de l'individuel se transpose vers le groupe marqué d'un particularisme quelconque (Taguieff *op. cit.*, Dumont *op. cit.*, Lapeyronnie 1993). Les sciences sociales (entre autres) nous semblent avoir singulièrement contribué au cours de la deuxième moitié du siècle à introduire cette tendance qui semble maintenant très répandue, bien que l'on commence à en évaluer les effets pervers. Elle provient, encore une fois, du domaine scientifique sacralisé par le social. D'abord méthode de prédiction statistique, elle passe au politique sous forme de discours globalisant, soit pour victimiser un groupe, soit encore pour l'accuser. Les catégorisations sociales, quelles qu'elles soient, pourraient donc avoir des effets similaires à ceux du processus de «racialisation» décrits par Miles et Webster, bien que la «réification» de la race (laquelle paradoxalement n'existe pas), contrairement à celle d'une caractéristique secondaire existante (comme le sexe, par exemple) déréalise de façon globale et définitive les individus, leur refusant toute autre signification, tout autre sens que ceux attribués au groupe, à «la race».

Ainsi se formulent le racisme de caste et le «nationalisme intégral», tous deux référant à la permanence de Soi. Aussi voit-on, dans les rangs de la droite nationaliste française du tournant du siècle, des déclarations telle celle de l'anthropologue de Lapouge: «L'individu est écrasé par sa race, et n'est rien. La race, la nation sont tout»[50]. Dans l'imaginaire nationaliste, l'autoracisation de la nation comporte en effet «la présomption d'homogénéité du corps social»[51]. Cette homogénéité procède de la lignée[52], désignée dans le langage nationaliste actuel de «racines», de «souche», d'«identité collective» et incarnée dans ce corps individué par analogie qu'est «le peuple», la «nation»[53].

- **Le racisme différentialiste**

Deux autres opérations complètent la constitution de l'idéologie différentialiste.

Ayant au stade holiste nié l'abstraction que représente l'universel et statué sur la permanence des types «observables», permanence qui sous-entend un ordre universel de

---

50 Georges Vacher de Lapouge, *L'Aryen*, 1899: 511, repris par Taguieff *op. cit.*: 317.

51 «Dans une telle perspective holiste, n'importe quelle entité collective suffisamment typée (donc individualisée à son niveau) est susceptible de jouer le rôle de Forme totale et intégrative, de la communauté régionale à la race, en passant par l'ethnie et la nation». L'individu est souvent traité dans les discours qui en appellent aux appartenances sacralisées en tant que «matière à demi informée», dont «le sens final se trouve à un niveau supra-individuel». Illustre cela la métaphore de la lettre, du même de Lapouge: «L'individu est une lettre du livre de la race; la lettre n'a aucun sens, mais le livre en a un.» (repris par Taguieff *op. cit.*: 317).

52 Dont la pureté, tout-à-fait mythique mais néanmoins conçue comme évidence, est toujours sous-entendue.

53 De Lapouge encore, dans sa leçon d'ouverture à «L'anthropologie et la science politique», le 2 décembre 1886 (repris par Taguieff *op. cit.*: 318): «L'hérédité pèse sur nous et littéralement nous écrase. Loin que la valeur d'un homme puisse être individuelle, il n'en a guère que par ses ancêtres, et son individualité n'est qu'un assemblage plus ou moins heureux et toujours complexe d'éléments empruntés à toutes les lignées ancestrales. Réciproquement chacun revit dans ses descendants..., à tel point que dans une lignée c'est en quelque sorte la descendance qui est la réalité et les descendants qui sont les manifestations temporaires et phénoménales de l'hérédité, les incarnations successives d'un type imparfaitement réalisé.»

nature anthropologique, le raciste absolutise en troisième lieu la différence: les types, permanents, sont maintenant déclarés absolument différents. Or, l'effacement de tout repère commun efface aussi la différence: sans norme commune, les types deviennent incomparables, incommunicables et inassimilables. L'absolu de la coupure vient activer dans l'imaginaire du Soi la phobie du contact, à laquelle se greffe l'idée de «devoir de préservation de Soi». Car la différence étant déclarée absolue, la transgression de cet absolu engendre nécessairement une évolution du mieux vers le moins bien, elle-même absolue: une «décadence». C'est dans cette troisième opération raciste que se situerait selon Taguieff le noyau idéologique du différentialisme.

La quatrième opération vient alors clore la logique différentialiste. Elle consiste à déclarer «naturelle» la différence: étant naturels, c'est-à-dire voulus par Dieu, par la nature ou par quelqu'autre référent sacré ou sacralisé, les types peuvent être conçus comme irréversibles, voire «éternels».

Historiquement, le raciste (en Occident) a naturalisé la différence par recours à un argument biologique (tel que le lui proposait la croyance généralisée de l'époque en la valeur indiscutable de la «science»). Mais cet argument est maintenant tombé en désuétude car démenti par la même «science». D'où le déplacement, dans les discours racistes de type différentialiste actuels, des races vers les cultures, sacralisées par un certain discours anthropologique qui a imposé comme un absolu le devoir de les conserver[54].

Le racisme différentialiste s'exprime donc aujourd'hui à travers l'argument idéologiquement présentable de «culture» en tant que «type» dont l'«authenticité» première est à préserver de toute altération (pas de métissage culturel). Pour exclure l'Autre qui représente la

---

54 La culture étant l'argument fétiche de l'idéologie différentialiste contemporaine, dans l'imaginaire différentialiste, le Soi n'est plus représenté par la race au sens de lignée biologique, mais par la culture, au sens de transmission inter-générationnelle de l'Idée de Soi, de la lignée culturelle et/ou identitaire.

menace d'altération d'une «identité» que le raciste fige et sacralise, il suffit à celui-ci d'invoquer l'argument culturel. Ni la négation explicite de l'universel, ni la biologie, ni la hiérarchie, ne sont nécessaires à ce «néo-racisme» qui passe même pour un «antiracisme» défenseur de la diversité survalorisée en tant que patrimoine intouchable de l'humanité. Se confondant avec l'antiracisme de type différentialiste dans la constitution de sa logique fondatrice, voilà donc que le racisme le rejoint aussi dans son accusation de leur ennemi commun, celui qui prétend «nier» la Différence, c'est-à-dire le «raciste».

Le racisme de type différentialiste se constitue cependant sur une conception de l'individuel qui, quoi que présentable dans l'idéologie moderne par analogie avec le schème de l'individuel biologique, est foncièrement contraire à l'éthique de la modernité. Il s'agit d'un faux-universalisme. Le différentialisme partage ce pseudo-universalisme avec le racisme de type universaliste, dit racisme d'assimilation. Mais comme nous le verrons maintenant, les deux formulations du faux-universalisme sont foncièrement antagoniques.

1.3.2 Le paradoxe dans l'«individuo-universalisme»

L'idéologie différentialiste étant constituée, la cinquième et dernière opération raciste consisterait à accuser l'Autre d'infériorité en référant à une hiérarchie dont le raciste lui-même se déclare la norme et le sommet. Cependant, le raciste ayant précédemment statué sur l'incomparabilité des différences, il ne peut maintenant, sans se contredire, venir les comparer. S'il invoque néanmoins une telle hiérarchie, de deux choses l'une: ou bien, comme dans le cas du discours nazi, ses arguments dénotent une vraie contradiction en rapport avec le différentialisme qui l'anime, ou bien, comme dans le cas du discours colonialiste, le raciste reconnaît explicitement l'universel, ce qui le met en contradiction explicite avec le différentialisme. Or, c'est précisément en contredisant le racisme différentialiste que l'idéologie universaliste peut se constituer en tant que formulation acceptable d'un racisme dit d'assimilation.

Car c'est bien un «universalisme» qui constitue la logique de la formulation du racisme dit d'assimilation. Mais la vision de l'universel est ici une vision auto-centrée qui donne lieu à une conception «individualiste intégrale» de l'inégalité, référant à l'universel pour se justifier. En réalité, le raciste se projette lui-même comme norme universelle, et impose à l'Autre de le rejoindre pour être reconnu égal. À défaut, l'Autre est déclaré «inégal» (et exploitable - d'où l'intérêt, pour le raciste colonialiste, à ce que «l'Africain reste Africain»). Il s'ensuit que l'inégalitarisme du racisme d'assimilation, de négation de l'Autre en tant qu'Autre, réfère pour se justifier à une deuxième figure de faux-universalisme. Ce racisme trouve en outre dans l'universalisme son argument d'accusation du racisme, qu'il conçoit comme anti-universaliste et anti-égalitariste. Pour Taguieff, il y a dans cette deuxième variante de faux-universalisme une tentative hypocrite de corriger la pensée raciste du type différentialiste.

Enfin, au-delà de la logique du système racismes-antiracismes, l'hypothèse de Taguieff est que chaque sous-système racisme/antiracisme adhère à une même vision du monde, sorte d'infra-idéologie définissant les «évidences premières» qui fondent l'essentiel des structures familiales de base, les «mentalités culturelles» au sens d'une reproduction inconsciente à travers les générations situées dans une même région, un même bassin géographique. Racisme et antiracisme différentialistes se partageraient le monde des valeurs «traditio-communautaristes», tandis que racisme et antiracisme universalistes se partageraient celui des valeurs «individuo-universalistes»[55]. Ce fond de valeurs communes expliquerait, au-delà de toute faille logique, l'aveuglement de l'antiracisme sur ses propres dérives.

1.4 Conclusion

Les conceptualisations du racisme étant implicitement intégrées aux discours et prescriptions antiracistes qui sont aussi les nôtres, nous avons tenté d'identifier la source et la teneur de

---

55 Taguieff réfère ici aux travaux d'Emmanuel Todd 1983.

leurs arguments, leurs convergences, leurs divergences et leurs contradictions. Pour faciliter l'opération, nous avons utilisé, à l'instar de nombreux auteurs, deux tendances de base, qui révèlent des postulats de départ différents pour caractériser le racisme. D'un côté, les auteurs que nous avons qualifiés d'universalistes soutiennent que le racisme est une idéologie inégalitariste dont l'argument fondateur est la pureté de la race. De l'autre, les auteurs que nous avons qualifiés de relativistes soutiennent qu'il se fonde sur une vision hiérarchique des différences culturelles, vision spécifiquement occidentale.

Dans la logique de l'universalisme, le racisme est dit d'origine «différentialiste», puisqu'il met en évidence des différences qu'il instrumentalise à des fins d'exploitation de l'Autre. La lutte au racisme implique donc l'abolition de la notion de «race» et la réinsertion de la différence dans le courant égalitariste, c'est-à-dire dans l'universel. Cette logique antiraciste a des visées d'émancipation de l'individu: elle affirme la primauté de l'individu sur les particularismes socio-culturels[56]. Elle s'inscrit dans le vaste mouvement d'émancipation de l'individu promu par la modernité.

Pour le relativisme au contraire, il faut «sauver la diversité». Or, cette diversité, l'Occident s'est employé à la détruire en prétextant l'universel, lequel n'est en pratique que la norme occidentale. Lu dans la perspective relativiste, l'effet le plus néfaste du racisme («préjugé racial») sera la destruction de l'Autre en tant qu'Autre, c'est-à-dire l'ethnocide. L'objectif du différentialisme est donc de lutter contre le préjugé racial afin de contrer la disparition de la diversité culturelle. D'où la tendance qu'il développe à sacraliser la culture, et d'où aussi sa prescription, qui s'avère aller dans le sens contraire à celle de la pensée universaliste: préserver la différence.

---

56 À ce propos, voir, entre autres, Arendt 1973-1982, Schnapper 1991, Marienstras *op. cit.*, Glazer 1987, Lapeyronnie 1993.

Par ailleurs, le relativisme relègue à un plan secondaire la question de l'exploitation et des inégalités raciales. Dans sa dernière version lévistraussienne, ainsi que dans sa version «sociobiologique»[57], le relativisme va même jusqu'à conférer à la distanciation culturelle une fonction de fortifiant génétique du groupe. Or, ces conclusions sont non seulement très éloignées des conceptualisations de type universaliste, elles s'y opposent carrément.

Comme le racisme est ici postulé prétexter l'universel, il est dit «universaliste».

En fin de compte, si les deux logiques exposées plus haut sont réduites à leur essentiel, nous nous trouvons devant deux racismes. Un racisme dit différentialiste, qui consiste à écarter l'Autre, à le rejeter du corps social comme incompatible et dangereux; et un racisme dit universaliste qui consiste à ne pas reconnaître la différence de l'Autre, et à imposer à cet Autre d'adopter la norme du dominant, en l'occurrence, celle que l'Occident a imposée aux continents qu'il a historiquement conquis et/ou colonisés. Sans quoi, l'Autre est exclu comme inférieur (comme inégal).

De plus, ce qui ne simplifie rien, le racisme dit différentialiste est conçu par la pensée universaliste, tandis qu'à l'inverse, le racisme dit universaliste est conçu par la pensée différentialiste issue de l'éthique relativiste.

Or ces deux racismes, qui se trouvent en contradiction, constituent «le racisme» selon la définition courante du terme, qui amalgame les notions de «pureté» et de «supériorité», ainsi que selon le discours «antiraciste», celui notamment, de l'UNESCO et des États.

---

57 On devrait toutefois se garder de confondre la pensée très sophistiquée de l'auteur du *Regard éloigné* avec celle, «simpliste et naïve», de E.O. Wilson, initiateur dans les années 70 aux États-Unis (ce qui n'est pas un simple hasard) de la discipline auto-désignée de «sociobiologie». Selon ce dernier, tous les comportements humains sont déterminés par les gènes. Se disant «scientifique» (son initiateur est d'abord entomologiste), cette théorie se prête on ne peut mieux, comme on le devine, aux dérives racistes (Flem 1985: 169-170).

La confusion des termes dans l'antiracisme se manifeste en outre par un malentendu fondamental au sujet de la notion d'égalité. Car il y a deux façons d'interpréter l'«égalité». L'égalité peut être individuelle, telle celle reconnue par le modernisme, les États Nations du XIX^{e} et la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ici, tous les individus sont reconnus «égaux en valeur et en droit». Mais l'égalité peut aussi signifier «l'égalité de l'Autre en tant qu'Autre» exprimée dans le politique en tant que «communautaire» ou «collective». Ici, ce sont les cultures, les «peuples» qui sont reconnus «égaux en valeur et en droit». Or, les deux sont souvent confondues, et chacune peut s'incarner dans une vision faussement universaliste sur laquelle prend forme une expression du racisme.

D'un côté, le différentialisme, dans l'espace du modernisme, se conforme à la valeur essentielle de l'individuel et de l'universel. Pour s'exprimer, il emprunte le schème de l'individuel et le transpose au groupe. Le groupe devient alors, par analogie, l'«individu» d'un ordre universel de nature anthropologique et sa valeur, à l'instar de celle de l'individu-personne pour l'universalisme, tient lieu de dogme. Cependant, l'individu biologique est complètement déréalisé; il ne constitue ici qu'un maillon d'une grande chaîne, d'une «lignée», dont la valeur prédomine sur toute autre. C'est pourquoi cet «universalisme» de nature «communautariste» constitue un faux-universalisme.

De son côté également, l'universalisme prétexté par le racisme dit d'assimilation, le racisme de type colonialiste, est un faux-universalisme. Car cet «universalisme» déréalise tout autant que le différentialisme l'individu réel, en tant que situé dans le contexte concret de sa propre existence. En effet, sous prétexte d'égalité, le raciste exige ici de l'autre qu'il cesse d'être Autre.

C'est pourquoi les deux discours antiracistes, aveugles à leur contradiction fondamentale, se confondent avec les discours racistes qui usent des mêmes termes qu'eux. D'où le malentendu, le quiproquo et les dérives vers le racisme de l'antiracisme[58].

Si l'analyse de Taguieff permet de comprendre comment deux rapports antinomiques à la différence se sont traduits en discours adaptés à l'idéologie de la modernité et fondus en un seul énoncé, qui est celui de l'antiracisme courant, il reste à examiner les liens concrets, dans la pratique, entre racisme et antiracisme. Ce point fait l'objet du prochain chapitre.

---

58 Voir Flem *op. cit.*, pour une approche plus descriptive de l'ambiguïté des termes, Leiris 1973 pour une définition du racisme qui les amalgame, ainsi que Bernier et Al. 1970 pour une mise en garde contre la confusion de l'ethnicité et de la race avec la classe sociale.

CHAPITRE 2
L'EXAMEN CRITIQUE DE L'«ANTIRACISME»

Nous avons beaucoup référé à l'antiracisme dans le chapitre précédent. Ce chapitre veut examiner spécifiquement le rôle de celui-ci. Comme point de départ, il ne paraît donc pas inutile de le situer brièvement.

Nous avons mentionné le caractère essentiellement polémique du terme racisme. Nous avons également évoqué la capacité pour ainsi dire «innée» du racisme de s'adapter aux idéologies qui peuvent le mieux le justifier: il se nourrit des arguments, voire des valeurs, des contextes dans lesquels il s'exprime. C'est là une de ses caractéristiques fondamentales. D'où, la proximité/complémentarité des discours et arguments du racisme avec ceux de l'antiracisme qui veut le caractériser en vue de le contrer. En raison du mandat de la Commission, les considérations qui précèdent montrent l'importance d'aborder la réflexion sous l'angle de l'antiracisme.

Ce qu'il est convenu d'appeler l'antiracisme constitue un syncrétisme des diverses interprétations du racisme. L'antiracisme s'est élaboré au fil des ans, d'abord au XIX^{e} siècle à l'encontre de l'esclavagisme, ensuite à l'encontre du nazisme dès les années 30 de ce siècle, et enfin à l'encontre du colonialisme à partir des années 50. L'antiracisme dont nous héritons aujourd'hui est marqué, d'un côté, par la traversée de ces grandes luttes historiques, et de l'autre, par les analyses et les arguments dont nous avons précédemment exposé les grandes lignes.

Mais en cherchant à déblayer les conceptualisations du racisme, nous avons constaté que celles-ci, dont c'est pourtant l'objectif, n'arrivent pas à fournir un contour à leur objet, qui apparaît insaisissable malgré la certitude entourant le terme qui le désigne. Nous avons aussi mis en évidence, dans le discours antiraciste, une contradiction théorique doublée d'une contradiction pratique.

Par ailleurs, le racisme devient tout autant énigmatique dès que l'on consent à admettre les perspectives politiques opposées qui se déclarent antiracistes et qui, du même souffle et comme par voie de conséquence, dénoncent le «racisme» de la perspective qui leur est contraire[59].

Assez curieusement, la recherche d'un consensus concernant une position antiraciste cohérente n'émerge dans les sciences sociales qu'au cours des années 80. Elle provient de la nécessité incontournable - encore que certains ne la reconnaissent que du bout des lèvres - d'éclaircir la notion «obscure» de racisme, dont il semble que tous peuvent s'approprier pour accuser un ennemi.

Les travaux entrepris dans ce domaine livrent des explications historiques, logiques, voire philosophiques, aux contradictions et aux antagonismes politiques entourant «le racisme». Ils permettent donc de comprendre la logique de constitution de la notion et des usages du terme dans les sciences sociales comme dans le langage institutionnel et courant. Par le fait-même, ils permettent de mieux saisir comment se construit un discours raciste réel, et comment se positionne, dans un contexte de réalité, le racisme comme phénomène[60].

Les deux auteurs critiques dont les travaux seront maintenant présentés adoptent des perspectives distinctes. L'une, historique, réfère au contexte américain. L'antiracisme américain est ici considéré à travers la continuité et les effets pervers du discours et des revendications abolitionnistes, dont reste tributaire l'antiracisme actuel, mais dont profite

---

59 Chacun y allant de sa propre interprétation du racisme. Les exemples à ce sujet font légion, qu'ils soient greffés à l'opposition «droite-gauche» en Europe, ou à celle entre libéraux et conservateurs aux États-Unis, ou tout simplement à une opposition partisane sans ligne idéologique bien tracée. Depuis quelque temps, le Québec et le Canada n'y échappent pas, la folie n'étant évidemment pas le propre des autres, comme les optimistes se plaisent à le croire et à le faire croire.

60 Parmi les auteurs qui réexaminent la notion de racisme et ses dérives, citons Wieviorka 1991, 1993, Balibar 1988 et Taguieff 1984, 1987, 1991 pour l'Europe, Barker 1981 et Webster 1992 pour les États-Unis.

aussi à son propre avantage le racisme. La deuxième perspective propose une analyse qui réfère aux dimensions historique, anthropologique et philosophique de constitution de l'antiracisme. Les deux permettent d'identifier les pièges qui guettent l'antiracisme.

2.1 Racisme et racialisation: l'analyse de Yehudi O. Webster

Bien que la notion de race soit réputée empiriquement et scientifiquement fausse, selon l'antiracisme américain, la «race» n'en constitue pas moins une réalité sociale. C'est là l'argument qu'avancent les sciences sociales et les institutions pour justifier les classifications raciales qu'elles utilisent comme base empirique de leur lutte au racisme. En tant que catégories «sociales» ou «culturelles» (dites raciales) d'assignation des individus, les races sont donc définies par des critères phénotypiques tels la couleur de la peau et la texture des cheveux, observables et quantifiables[61]. Ce phénomène, déjà dénoncé par Miles, et désigné par lui de «racialisation», constitue

> *«a dialectical process by which meaning is attributed to particular biological features, as a result of which individuals may be assigned to a general category of persons which reproduces itself biologically.»* (Miles 1988: 76)

L'essentiel de la perspective critique de Webster consiste à identifier les sources historiques et discursives de la «théorie raciale» et d'en montrer les effets pervers. Cela le mène à constater que la théorie raciale est entièrement fondée sur la racialisation de la société (américaine en ce qui le concerne). Puisqu'en perpétuant la notion de race, elle contribue à perpétuer le racisme, elle constitue un des paradoxes de l'antiracisme.

---

61 La «race» est une catégorie de classification tellement prégnante aux États-Unis, que «On a variety of official documents, citizens are requested to state their race or ethnicity. In census tabulations, they are asked to respond, indeed, to confess their race, to examine their skin color, the color of their blood, their type of hair, and the breadth of their nostrils to allocate themselves to racial groups. Race, then, is presented as a natural fact, as a matter of observation and quantification» (Webster 1992: 44).

2.1.1 Les sources de la théorie raciale

Selon Webster, la théorie raciale fonde sur deux observations son postulat de la centralité de la race dans les relations sociales aux États-Unis: même si aucune légitimité scientifique ne fonde la réalité des races[62], d'une part, on peut voir des différences anatomiques objectives entre les individus; d'autre part, on ne peut nier que ces différences soient le fondement des perceptions et des comportements quotidiens[63]. En bref, pour l'antiracisme comme pour le racisme, la race est une «réalité».

Cette réification de la race provient, historiquement, de la polémique entre pro-esclavagistes et abolitionnistes à la fin du siècle dernier. Les deux camps ont alors comme postulat commun de concevoir la race comme une réalité «naturelle». D'où, à leurs yeux, la naturalité de la classification raciale des acteurs et des relations sociales. Cette conception naturaliste des races fonde les pensées pro-esclavagiste et abolitionniste (anti-esclavagiste), reconduites dans le racisme et l'antiracisme actuels aux États-Unis.

---

62 À l'instar d'autres auteurs, Webster rappelle que les classifications raciales n'ont jamais reçu de justification de nature tant soit peu logique en sciences sociales. Confrontés à l'absurdité de ces classifications, certains scientifiques les ont carrément abandonnées, voire récusées comme fallacieuses. S. Carl Hirsch, par exemple, examinant cette question, écrit que certains scientifiques dénombrent trois races, tandis que d'autres établissent des listes pouvant aller jusqu'à 100, la moyenne se situant entre cinq et trente «races»: «One leading biologist states that most of the world's people are so racially distinct that they are members of no race» (S. C. Hirsch, *The Riddle of Racism*, New York, Viking Press, 1972: 172, cité par Webster: 35). Plus récemment encore, il a été démontré que le bagage génétique différait plus entre deux individus pris au hasard dans un même groupe «racial» qu'entre individus de groupes «raciaux» différents (Voir par exemple, A. Jacquard 1978 et «La génétique contre les idées reçues - l'Express va plus loin avec le Pr Albert Jacquard», *L'Express*, 9 février 1980: 78-85).

63 La théorie raciale réfère ici principalement à l'autoinclusion dans un groupe racial par la voie de l'«expérience» et/ou de la «culture» raciales. Ainsi aux États-Unis en particulier, la race est postulée constituer un critère de base d'auto-inclusion des individus dans un groupe «ethnique», au même titre que la nationalité, la langue ou la religion, par exemple (voir Isajiw 1985, pour une revue de la documentation à ce sujet).

Selon la variante esclavagiste les races expliqueraient les «différences de comportement». Les écrits pro-esclavagistes fourmillent en effet de références à l'infériorité des Noirs («Negroes»), dont témoignerait leur «comportement», de «toute évidence» très éloigné du comportement «blanc». La théorie raciale avancée par les pro-esclavagistes utilise donc comme argument la hiérarchie raciale. Les abolitionnistes s'en prennent alors à cet argument en prônant l'égalité entre «les races». Ils conservent cependant en tant qu'évidence la notion de «race», se déclarant mouvement de défense des «Noirs» ou de la «race africaine». Cette erreur fondamentale et le refus subséquent de la reconnaître, auront, selon Webster, entraîné la réification de la notion de race et le maintien du racisme aux États-Unis.

En effet, la race étant unanimement reconnue phénomène réel, naturel et incontestable, se sont développées deux variantes de la théorie raciale: la variante «raciste», qui affirme ou sous-entend «l'infériorité des Noirs», la variante «antiraciste», qui la nie. Les deux variantes réifient la «race».

Comme l'antiracisme actuel demeure englué dans ces prémisses naturalistes, la contradiction de ces dernières avec la réfutation simultanée de la valeur scientifique de la notion de race le discrédite par conséquent considérablement aux yeux d'un certain racisme. L'antiracisme se trouve ainsi paralysé, tandis que le racisme profite de cette ambiguïté pour se recentrer dans le champ politique et social. Les références empreintes de déterminisme racial dans la construction de la causalité propre à la théorie raciale, version raciste et version antiraciste[64], et la classification raciale en tant qu'axe de description-explication de la réalité sociale, sans compter la tautologie impliquée, entraînent de nombreux effets pervers.

---

64 Dont les prémisses communes, dites de part et d'autre scientifiques, sont les suivantes: «*1. Races are found in nature; they are not the product of human classification; 2. The history of the world is a history of racial contact, confrontation, and conflict; 3. Race relations and racial inequalities are an observable social reality.*» (Webster *op. cit.*: 67)

2.1.2 Les effets pervers de la racialisation

Racisme et anti-racisme postulent que la société se construit sur la race et doit donc être lue en termes de race. Le premier effet - et non le moindre - de ce dédoublement, est la perpétuation de la théorie raciale «raciste» dans l'antiracisme. Du côté des discours savants et des institutions, la théorie raciale exige la catégorisation raciale des individus. Du côté des groupes racialisés, noir comme blanc, elle sature les représentations et produit la «conscience raciale» des masses. Ce phénomène est fortement encouragé, voir produit, par les analyses savantes qui ont initié le processus institutionnel de racialisation. Quant aux institutions, la théorie raciale leur est une base explicative des problèmes, de tous les problèmes, au détriment de toute autre alternative pouvant s'avérer autrement fructueuse. La théorie raciale s'avère donc être un choix politique qui obscurcit les enjeux sociaux. Voilà pourquoi elle reçoit l'aval des institutions. Critiquer ce choix reviendrait à admettre

> *«... that a racial theory of society has been developed by natural and social scientists. This theory was, and continues to be, chosen by political representatives, community activists, social scientists, and laypersons for various purposes. Indeed, the very claim that race is a potent force in society reflects this choice. It is itself part of the dissemination of racial classification.»* (*Ibid.*: 31)

En résumé, la principale énigme de la société américaine découlerait selon Webster d'une lecture raciale du passé, réintroduite ad nauseam par la théorie raciale moderne dans la lecture du présent. S'opère ainsi une sorte de «self-fulfilling prohecy»[65] qui donne à la théorie raciale, fût-elle fondée sur une classification anatomique des êtres humains reconnue comme intrinsèquement fallacieuse, la préséance sur toute autre explication logique des inégalités sociales.

---

65 Comme le suggère cette phrase de Michael Omi et Howard Winant (qui à cet effet ne sont pas les seuls à penser de la sorte): «race will always be at the center of the American experience» (*Racial Formation in the United States*, New York, Routledge and Kegan Paul 1986: 3 repris par Webster *op. cit.*).

2.1.3 Les conséquences sur l'antiracisme

Étant entaché de cette immense ambiguïté, l'antiracisme américain en devient très vulnérable à la récupération par le racisme. L'analyse de Webster permet en effet de montrer comment opèrent les interférences entre racisme et antiracisme dans ce contexte. En s'opposant à l'«infériorité» de la «race africaine» tout en conservant la naturalité de la race, les abolitionnistes auront fourni aux pro-esclavagistes frustrés la base argumentative pour justifier la ségrégation raciale dans le Sud («Separate but Equal»). Au cours des décennies (près de 100 ans en pratique) qu'il aura fallu ensuite pour abolir le système de ségrégation, des forces socio-politiques se seront mises en place pour le réintroduire selon une exigence antiraciste, justifiée celle-là par «l'égalité culturelle»[66].

Cependant, cette dernière constitue un déplacement de l'argument raciste fondé sur la différence raciale (et sa prescription de ségrégation) vers l'argument anthropologique de l'incomparabilité des cultures, dès lors perçues comme autant d'entités non compatibles entre elles et exigeant la séparation. Déplacement opéré par référence à l'«identité raciale» fondée sur l'«expérience noire» survalorisée par l'antiracisme en tant que «culture» dans le but de revaloriser l'identité des «victimes du racisme historique», lequel a détruit leur «image de soi»[67]. D'où l'émergence chez «les victimes» de l'affirmation effective d'une

---

66 Voir à cet effet, Atherton 1983, Higham 1983 et Glazer 1987.

67 Ce qui correspond à ce que Cross 1991, entre autres, désigne de «blackness», soit une «identité raciale noire», par opposition à une «identité raciale blanche». Préalablement racisé par le racisme, le «self-concept» des victimes est maintenant racisé par recours à des schèmes collectifs de «guérison». Bien que visant des «cures» individuelles, ces modèles, référant sans cesse aux collectivités racialisées pour expliquer, à tort ou à raison, les problèmes ressentis individuellement, ne manquent pas de produire de nombreux effets pervers, signalés par Cross, et aussi par Helms 1990. Un de ces effets est particulièrement significatif (eu égard à l'analyse de Taguieff - voir ci-contre point 2.2): le résultat attendu, qui est de développer la capacité d'établir des relations «interraciales» harmonieuses, dans le «respect mutuel», se mue en son contraire: le développement d'une haine raciale sans appel. Un autre effet pervers, prévisible celui-là, et par ailleurs considéré comme positif et nécessaire par certains, est la transposition du schéma de revalorisation de la «blackness» au domaine politique (voir

(à suivre...)

identité «raciale»[68]. Par le jeu des interférences entre la classification et l'identité raciales, la «culture noire», déclarée plus tard «afro-américaine», ne peut toutefois se concevoir autrement qu'en termes biologiques. D'où le double piège du déplacement de la race vers la culture. D'une part, on ne réfère plus à la «race», mais à la «culture» ou à l'«identité» raciale, ce qui revient strictement au même. D'autre part, la «race» comme critère phénotypique, biologique, réputée inexistante, est pourtant posée comme catégorie naturelle et reconnue constituer le seul et unique critère «objectif» de repérage des individus assignés à ce groupe culturel.

Cette ambiguïté fondamentale permet au racisme de se manifester sous des apparences respectables, voire antiracistes. Nous verrons au chapitre suivant surgir dans le champ scientifique des explications des phénomènes de pauvreté et de sous-scolarisation des Noirs américains fondées sur les «cultures» racialisées et la transposition de ces cultures aux «caractères génétiques». Nous verrons également que dans le champ politique et institutionnel perdure ou resurgit sous justification culturaliste la ségrégation raciale. Par ailleurs, la culture étant semble-t-il associée sans appel à la race dans les mentalités américaines, les discours racistes (proférés tantôt par des adeptes du mouvement «White supremacy», tantôt par ceux du fondamentalisme «noir») réintroduisent le thème de la «guerre des races» cher au racisme différentialiste du XIX^{e} siècle.

67(...suite)
Carmichael et Hamilton 1967 pour une illustration empirique d'une telle récupération par un discours fondamentaliste).

68 Parmi les auteurs acquis à la «culturation» de la race, laquelle se manifesterait empiriquement par l'autoinclusion dans un groupe «racial» citons Shibutani et Kwan 1965, Glazer et Morynihan 1963, Gordon 1964. En général, (que ce soit aux États-Unis, au Canada ou au Québec) que leurs auteurs y soient acquis ou non, les études empiriques portant sur les groupes «ethniques», «raciaux» ou «visibles» élaborent de telles catégories à partir d'une combinaison de critères «objectifs» et subjectifs. Les données de recensement elles-mêmes sont ainsi établies.

2.2 Racisme et antiracisme: l'analyse de P.-A. Taguieff

Nous verrons maintenant que même si les enjeux ne se posent pas de la même façon en Europe en raison des différences dans la façon dont les états s'y sont constitués, les mêmes dimensions interviennent ou les mêmes contradictions surgissent dans la définition du racisme et dans la lutte idéologique engagée contre lui par les mouvements antiracistes. P.A. Taguieff fait état, comme nous l'avons vu, de ce noeud de contradictions qui rend si difficile la clarification des concepts et la définition de moyens pour lutter contre «le» racisme. L'analyse de cet auteur resitue également les sources historiques du discours antiraciste d'après-guerre et permet de comprendre les raisons historico-politique des deux constats qui lui sont, comme à nous, des interrogations à résoudre.

D'une part, l'auteur constate que malgré ce qu'en dit l'antiracisme, le racisme est une «notion obscure». Nous avons précédemment examiné les raisons logiques et philosophiques des ambiguïtés du discours antiraciste sur le racisme.

D'autre part, il est tout aussi évident pour l'auteur que pour quiconque y regarde d'un peu près, que le «racisme» sert d'anathème, d'accusation dont l'objectif est de jeter le discrédit le plus total sur l'«accusé», qui bien entendu s'avère être un ennemi politique. Ce genre d'accusation est non seulement monnaie courante, mais, paradoxalement, elle se produit simultanément dans les camps opposés de belligérants idéologiques et/ou politiques. D'où le deuxième constat de Taguieff: le racisme est «une machine de guerre».

Rappelons l'objectif de l'auteur, qui est de comprendre le racisme à travers l'analyse des discours tenus sur lui. À cet effet, il développe comme thèse que le racisme s'intègre au tout idéologique marquant chaque contexte et chaque époque. Aussi, pour s'exprimer de façon «acceptable», le racisme doit user des thèmes, des croyances, des mots, et en fin de compte des valeurs, propres au contexte dans lequel il émerge. Nous avons examiné précédemment les liens logiques entre les deux formulations du racisme et leur antiracisme

correspondant. Nous examinerons maintenant les circonstances historiques de la constitution du terme «racisme», leurs conséquences sur la lutte au racisme, et enfin les modes d'expression des deux formulations du racisme selon l'analyse de l'auteur.

2.2.1 Constitution du discours antiraciste

Bien que le terme «racisme» n'acquière sa signification actuelle qu'après la 2^{e} guerre, la notion se met progressivement en place dans le vocabulaire politique à partir du début du siècle.

Avant le substantif («le racisme»), c'est l'adjectif («raciste») qui trouve un emploi dans le vocabulaire français. Ce dernier a d'abord un sens laudatif. À la fin du XIX^{e} siècle, les nationalistes français voulant signaler leur allégeance à la «race» qui fonde la «nation» (la France), se déclarent en effet «racistes». Mais vingt ans plus tard, les mêmes nationalistes, se mettent à traiter de «racistes» les factions nationalistes allemandes. Celles-ci affirment que la «mission naturelle» du «Volk» est de défendre la «culture allemande» contre ses ennemis internes (les «Juifs») et externes (les autres nations européennes)[69]. Assez curieusement (et significativement), les nationalistes français rétorquent que, contrairement à ce que prétendent les «racistes» allemands, la «civilisation» n'est pas allemande mais française, puisque la culture française est «universelle»[70]. Comme telle, elle n'a donc pas à prétendre de s'imposer au monde, elle s'impose d'elle-même.

Le substantif «racisme» fera son apparition à la fin des années 20, pour désigner le nazisme. Cependant ce dernier sera bientôt confondu avec le nationalisme allemand de quelqu'allégeance qu'il soit, et bientôt avec l'Allemagne entière. L'ennemi héréditaire est ainsi

---

69 Les adeptes de la tendance ultra-nationaliste et antisémite prêchée par Ludendorff seront désignés de «racistes de Ludendorff».

70 Taguieff *op. cit.*: 130 et svtes.

définitivement stigmatisé, et cette stigmatisation passe telle quelle au domaine scientifique[71]. De là la fonction polémique du terme racisme, et son instrumentalisation subséquente par les adversaires politiques. Or, cette fonction polémique se superpose, voire se substitue, à la fonction de connaissance du terme. Les horreurs qui ont marqué la deuxième guerre, en particulier l'Holocauste, l'ont ensuite renforcée au point où la notion de «racisme» s'est trouvée «verrouillée» à toute tentative d'examen critique. Ce verrouillage du terme «racisme» entraîne d'énormes conséquences sur le discours qui veut s'attaquer au phénomène, soit sur l'«antiracisme».

D'une part, à travers la confusion du «nationalisme allemand» et du nazisme, est effacée la possibilité de distinction conceptuelle entre l'auto-attribution d'une caractéristique raciale portée par le nationalisme sans référence à la notion de supériorité, et le nazisme, qui réfère explicitement et spécifiquement à la supériorité de la race aryenne dans des visées de conquête. Du même coup, sont confondus le gobinisme, impliquant la notion de pureté raciale et la phobie du métissage (dans des visées inégalitaristes de caste), et le darwinisme social, impliquant la notion de hiérarchie (dans des visées totalitaristes de domination)[72]. Mais les problèmes de logique que pose l'amalgame des deux doctrines sont supprimés «comme par magie», «à travers la dénonciation et la condamnation»[73].

---

71 Comme l'illustre selon Taguieff la première inscription du terme dans le vocabulaire savant. À cette occasion, E. Vermeil, historien par ailleurs tout-à-fait respectable, introduit dans une conférence qu'il donne à la Sorbonne en 1936, les caractérisations du racisme, dont il fait remonter la source à «l'idéologie nationaliste allemande d'après-guerre» pour ensuite montrer la continuité de cette dernière jusqu'à «l'avènement du biologisme dictatorial». Ce dernier serait un «racisme d'État dont les origines se confondent avec l'histoire de la notion de Volk»: «Le Volk, le Volkstum, la race, le socialisme national, c'est l'éternel Ersatz que l'Allemagne s'invente à elle-même en face des idées qui, à côté d'elle et en face d'elle, se sont épanouies en civilisations homogènes et réussies, par là même stables ...» (cité par Taguieff *op. cit.*: 144-145).

72 Le darwinisme étant lui-même «régulièrement confondu avec l'eugénisme ou le sélectionnisme», qui impliquent l'un comme l'autre la race auto-attribuée, et non la supériorité, selon Taguieff.

73 *Ibid.*: 137-138.

D'autre part, alors que gobinisme et darwinisme social réfèrent pourtant à des schèmes reconnus comme «pseudo-scientifiques», leur mode de réfutation n'en est pas moins conçu comme devant être scientifique.

La fusion des deux contenus (pureté et supériorité) dans l'interprétation du racisme, ainsi que leur mode standard de réfutation scientifique, ouvrent la voie à la «difficulté insurmontable» dans le discours antiraciste contemporain, qui se manifestera en Europe au cours des années 70-80, mettant en évidence le «paradoxe antiraciste».

2.2.2 Une formulation inédite du racisme

À partir des années 70, se produisent deux événements qui viennent ébranler les certitudes antiracistes.

D'abord, le domaine scientifique auquel l'antiracisme réfère en toute tranquillité, est secoué par une rupture de consensus au sujet des théories héréditaristes[74].

Ensuite, le GRECE[75] (dont l'«idéologie différentialiste» sera reprise par le Club de l'Horloge quelques années plus tard), met en place un «racisme différentialiste» sur des bases culturalistes[76]. En 1983, émerge alors dans le champ politique l'idéologie identita-

---

74 Des scientifiques partisans du déterminisme héréditaire, dont des détenteurs de prix Nobel, se constituent en groupe de pression rival de celui des scientifiques antiracistes.

75 Matrice et noyau de la «nouvelle droite», fondé en 1968, dont le relais vers le politique - le national-populisme et le F.N. - aura été le Club de l'Horloge, fondé en 1974 par des membres du GRECE, dont Yvan Blot et Jean-Yves Le Gallou (*Ibid.*: 332).

76 Mais à l'époque, la théorie du GRECE passe pour une nouvelle version du racisme inégalitaire fondé sur un scientisme biologique, puisqu'elle fait intervenir une doctrine de l'inégalité inter-individuelle, une théorie élitiste, et prend parti pour les psychologues héréditaristes dans la controverse sur l'hérédité et le milieu. Notons que certains auteurs américains se réclamant de schèmes «scientifiques» (biopsychologie et statistique) abonderont dans ce sens, évidemment «raciste». Cependant ils légitimeront leur position en recourant à un schème

(à suivre...)

riste promue par le national-populisme, s'exprimant par la voix du Front National. Cette idéologie est centrée sur le thème du «droit à la différence des peuples» promu par le GRECE, et passe dès lors pour défendable, voire louable car se présentant comme idéologie hétérophile, défendant les spécificités culturelles.

Ce contexte produit l'éclatement du consensus antiraciste. Dès lors apparaissent deux discours antiracistes, qui définissent le racisme:

- soit comme négation absolue de la différence par un antiracisme de type universaliste;
- soit comme affirmation absolue de la différence par un antiracisme de type différentialiste.

L'antiracisme de type universaliste présuppose que les différences sont mauvaises, et, exigeant l'universel, affirme la nécessité de les abolir. À l'inverse, l'antiracisme de type différentialiste se déclarant fondamentalement hétérophile, il présuppose que les différences sont bonnes en soi, et affirme leur primauté par le devoir de les préserver.

Mais, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les arguments des deux antiracismes sont aussi ceux du racisme. D'où le dédoublement de l'antiracisme en deux discours qui s'opposent, mais dont chacun se fait aveugle au racisme dénoncé par l'autre, puisqu'il en partage les arguments:

> *«Chassé-croisé des antiracismes qui fait écho à leurs racismes respectifs. Il s'agit bien là d'une antinomie, contradiction insurmontable qui se reproduit nécessairement, à partir des mêmes présupposés, sur deux niveaux: celui du racisme, tel qu'on le définit, celui de l'antiracisme, tel qu'il se définit, tel qu'il s'esquisse à*

76(...suite)
«assimilationniste» de type «universaliste»: ils s'en remetteront à l'«évidence» de la hiérarchie racio-culturelle. (voir. ch. 3).

l'horizon des évidences premières sur «le racisme», qui sont les siennes.» (*Ibid.*: 37-38)

2.2.3 Le racisme «tel qu'il se dit»

Pour s'être fait aveugle à la contradiction de son discours sur le racisme, l'antiracisme s'est interdit de détecter son partage, avec le racisme, des référents premiers de ce dernier. On peut dire qu'historiquement, racisme et antiracisme se sont entre-tissé des liens qui établissent une «acceptation mutuelle» ignorée de l'un et de l'autre puisque chacun n'en réfère qu'à sa propre vision du monde pour se positionner dans le camp, confortable, de l'«antiracisme», tout en accusant systématiquement celui, raciste ou antiraciste, qui réfère à la vision du monde inverse. L'antiracisme «à double face de Janus» a alors allègrement adopté le discours nazi pour interpréter rétrospectivement diverses manifestations historiques de racisme, leur prêtant simultanément des effets d'exclusion et d'assimilation, malgré les problèmes logiques et pratiques que cela pose.

Une fois mises en évidence les contradictions et interférences entre les deux idéologies fondatrices de l'antiracisme[77], il apparaît, selon Taguieff, que le racisme, tel qu'il s'incarne dans un discours réellement produit, ne peut relever que de deux ensembles distincts de racisation, mettant en place:

1) un **racisme différentialiste**, expressément anti-universaliste, tel le discours nazi ou «suprémaciste blanc», dont les formulations sont désuètes de nos jours et attirent en général la réprobation, d'où leur marginalité;
2) un **racisme pseudo-universaliste**, moins susceptible d'attirer la méfiance et «présentable» dans le contexte idéologique moderne.

---

77 Voir le point 1.3 du premier chapitre.

Cependant, le racisme «pseudo-universaliste» peut se réaliser selon deux figures[78]:

a) le racisme inégalitariste;
b) le racisme assimilationniste.»[79]

Le racisme pseudo-universaliste inégalitariste, qui implique la conception holiste de l'individuel, est de type différentialiste; le racisme pseudo-universaliste de type assimilationniste, qui implique la conception individualiste intégrale de l'inégalité, est de type universaliste.

Historiquement en Occident, l'argument d'absolutisation de la différence, par référence directe, indirecte ou symbolique, a été biologique. Mais aujourd'hui,

> *«... la catégorisation raciste de base ne s'exprime plus à travers la référence à telle ou telle classification hiérarchique des races humaines, mais selon le critère apparemment moins brutal: assimilable versus inassimilable. Et les modes de légitimation de cette nouvelle et clandestine catégorisation racisante empruntent plus à l'idéologie pluraliste de la diversité culturelle qu'au déterminisme génétique différentiel strict des caractères culturels ou psychosociaux.»* (*Ibid.*: 42)

Les deux figures du pseudo-universalisme moderne se rejoignent cependant sur le thème de l'inégalité, sous forme de catégorisation de base ou sous forme d'accusation d'«infériorité».

Tout en aboutissant comme Webster au constat du dédoublement argumentatif entre racisme et antiracisme, le développement de Taguieff en approfondit les causes latentes, faisant mieux comprendre que, loin d'être logiquement absurde, ce dédoublement ne serait en somme qu'un résultat quasi incontournable de l'adaptation des schèmes mentaux et émotifs les plus morbides aux schèmes idéologiques explicites. La réalité sociale américaine

---

78 Qui sont celles présentées par l'impérialisme de l'Occident moderne.

79 *Ibid.*, p. 324.

actuelle présente ces deux figures. Dans le Sud, où les races sont reconnues par racisme et antiracisme comme des «communautés», c'est la «pureté» de Soi, sous-entendue par les deux groupes-race, qui est sous-jacente à la ségrégation raciale effective. Dans le Nord (anti-différentialiste et «égalitariste»), l'argument d'exclusion-discrimination servi est celui de l'«infériorité» «évidente» du «comportement» (de la «culture») des «Noirs». Cette accusation sous-entend que la seule voie de salut est l'abandon par l'individu de tout ce qui le distingue. Et pourtant, les statistiques le classeront toujours parmi les «Noirs», groupe défini biologiquement, comme le signale avec force Webster.

2.3 Conclusion: les pièges de l'antiracisme

Le discours antiraciste, centré sur une vision univoque du racisme à laquelle il incorpore une contradiction, permet l'émergence de deux tendances qui s'inscrivent l'une et l'autre dans les traces du racisme, dont elles partagent les mêmes visions du monde. Le racisme-idéologie peut s'adapter facilement et naturellement aux arguments de l'antiracisme dont il partage la vision des choses.

Racisme et antiracisme sont donc inextricablement liés. Selon Webster, qui examine la situation aux États-Unis, leurs arguments découlent de la racialisation de la société par la «théorie raciale». Alors qu'elle justifie ségrégation et exploitation, cette théorie justifie maintenant la transformation de la race en culture et la reconduction subséquente de la séparation raciale sous prétexte culturel. Cette exigence est énoncée par racistes et antiracistes. Cela s'expliquerait par leur constat commun, qu'ils considèrent tous deux comme irréfutable puisque «visible», des différences phénotypiques, constamment validées par la classification raciale qui «sature» les représentations et entérine implicitement la différentialité de nature entre les «races». Certes, les abolitionnistes ont cru qu'en faisant reconnaître l'égalité de la «race africaine», les Noirs s'intégreraient à la société. Mais en conservant la classification raciale, ils se sont faits les alliés involontaires d'un racisme de

type différentialiste, fondé sur la conception «holiste» de la différence et sur la préservation de cette différence.

À la lumière de l'analyse de Taguieff, il est plus facile de comprendre le malentendu fondamental dans l'antiracisme, que l'exemple américain ne fait qu'illustrer. Cette analyse permet de conclure que deux pièges guettent l'antiracisme. Le premier consiste à faire l'éloge inconditionnel de la différence, et à marcher ainsi sur les traces du racisme différentialiste. Le deuxième consiste à faire de l'universel un dogme, car cet universel étant une projection, dans l'abstrait, d'une norme, il peut vite dériver vers une projection de Soi en tant que norme imposée à l'Autre pour l'admettre comme égal, comme l'a historiquement fait le racisme colonial, dit d'assimilation.

En montrant que la stratégie du racisme pseudo-universaliste se dédouble selon deux modalités de négation de l'individu concret et situé, et consiste à projeter l'une et l'autre de ces abstractions dans un faux universel, Taguieff montre l'échec de la modernité, son non-achèvement et, corollairement, l'échec de l'antiracisme, qui se manifeste dans son incapacité de se situer dans un véritable espace de communication. Un tel espace impliquerait une tâche qui semble à l'auteur presqu'insurmontable: la reconnaissance de l'Autre non seulement comme Égal, mais encore comme Supérieur, si tant est que la communication avec l'Autre vise à combler l'ignorance que l'on a de cet Autre.

Aussi, le défi fondamental de l'antiracisme consiste à penser le fait communautaire dans une perspective universaliste qui permette de redonner à l'individu concret, incarné, sa valeur essentielle et existentielle, ce qui implique une identité référentielle, culturelle et/ou communautaire. Cependant, en aucun cas, du moins si on se situe dans une perspective antiraciste, cet objectif ne peut faire abstraction de la préséance des droits fondamentaux. Quant à l'aménagement empirique du respect de l'Autre en tant qu'Autre, il ne peut répondre à aucune réglementation, puisqu'il relève d'une «éthique communicationnelle» entre groupes dont un au moins est numériquement majoritaire. C'est pourquoi le «droit

à la différence culturelle» fait l'objet de divergences d'interprétation, d'accusations mutuelles et d'instrumentalisations politiques.

En effectuant un bref survol des conceptions savantes, politiques et institutionnelles des effets du racisme et des solutions pouvant leur être apportées, nous verrons au chapitre suivant comment se manifeste dans ces différents domaines le «paradoxe antiraciste».

CHAPITRE 3
INÉGALITÉS, EXCLUSION ET SOLUTIONS: RECONDUCTION DU PARADOXE

Dans ce troisième et dernier chapitre, nous abordons les analyses des effets du racisme, les mesures que l'on en a proposées, ainsi que les grands types de solution qu'analyses et mesures ont inspiré aux institutions. Nous nous situons d'emblée dans le contexte contemporain, envisagé sous l'angle des «relations raciales». La plupart des analyses réfèrent donc à des contextes sociaux, à des normes et à des structures supposées identifiables, considérées en tant que résultat de comportements d'exclusion.

Selon les textes examinés, l'exclusion ou discrimination raciale se manifeste dans les relations entre acteurs; mais elle est également intégrée à la pratique de groupes d'intérêt ou d'institutions. Les inégalités quant à elles constituent un résultat de l'exclusion. Elles sont par conséquent considérées observables et mesurables sur les grands ensembles sociaux, lesquels sont définis selon des critères raciaux.

Ces analyses font partie de ce que nous avons appelé l'antiracisme, dont elles incorporent par conséquent les contradictions. Nous verrons ici que les contradictions de la pratique antiraciste donnent lieu, elles aussi, à des réinsertions du discours raciste dans le circuit savant ou politique.

Encore une fois, notre objectif n'est pas de présenter les analyses et solutions dans leur exhaustivité, mais bien d'identifier les grands postulats qui leur sont sous-jacents, dans l'espoir de comprendre les raisons des clivages politiques qui vouent souvent les solutions et les actions antiracistes aux controverses et par le fait-même à l'échec.

Ce chapitre comprend trois sous-sections abordant successivement les analyses causales de l'exclusion raciale, la mesure de la discrimination et les principes régissant les solutions institutionnelles.

3.1 Les analyses des inégalités raciales

Les approches examinées puisent leur théorie explicative spécifique dans la sociologie des inégalités au sens large. Toutes visent à montrer les mécanismes sociaux qui mettent en place l'exclusion raciale comme processus social. Il s'agit donc d'analyses sociologiques, c'est-à-dire d'examen des structures sociales et non des pratiques elles-mêmes. Toutes postulent néanmoins implicitement que la discrimination comme pratique découle du «préjugé racial», c'est-à-dire de l'explication raciale de la soi-disant hiérarchie culturelle. Ainsi, le préjugé racial engendre l'attitude qui va orienter le comportement des travailleurs autochtones des grandes villes envers les travailleurs immigrés et/ou les populations «de couleur» historiquement dominées et marginalisées par ce que Hirsch nomme un «colonialisme interne».

Toutefois, il existe parmi les auteurs des divergences majeures. Elles concernent, en particulier, le niveau de détermination de l'exclusion revenant à chacun des trois facteurs structurels en cause: l'économie, la culture et la race. Tout dépend des choix éthiques et théoriques effectués. Or, ces choix sont fortement influencés par les contextes sur lesquels portent les analyses. Notamment, les auteurs européens adoptent généralement une approche dite critique, centrée sur la domination de classe, tandis les Américains privilégient l'approche dite fonctionnaliste, centrée celle-ci sur l'intégration sociale.

Bien que l'approche critique présente des divergences sur le niveau de détermination de l'exclusion par l'économie, son postulat est centré sur le facteur économique. Il s'agira donc dans ce cas d'exclusion économique, et la justification de cette exclusion puisera ses arguments dans le préjugé culturel ou racial.

Pour l'approche fonctionnaliste, presqu'exclusivement américaine, le schéma est inversé: c'est la culture qui définit la structure économique. L'inégalité économique est ici considérée comme un résultat des variations dans les normes et les valeurs. Aussi, les

normes et valeurs non congruentes avec celle de la culture dominante constitueraient un handicap pour les individus qui y adhèrent. Bien que les comportements discriminatoires existent, ils deviennent de plus en plus rares, et ne constituent donc pas le principal facteur d'inégalité entre groupes raciaux dans la société actuelle.

Cependant cette approche comporte le piège idéologique de l'universalisme: car en érigeant en dogme la «culture nationale», elle considère «inférieures» ou «inadéquates» les autres cultures. Aussi à partir des années 60, le fonctionnalisme se scinde en deux écoles de pensée: l'école assimilationniste et l'école pluraliste, dont le syncrétisme donne lieu à la résurgence d'explications racistes des inégalités raciales, notamment à partir des années 80 alors que surgit la controverse au sujet des programmes d'«action positive».

3.1.1 L'approche universaliste critique

Dans l'optique des analyses critiques, l'exclusion est pratiquée par un dominant en fonction de ses intérêts économiques ou politiques. Le préjugé racial fait partie de ce bagage idéologique de nature culturelle que le groupe dominant exploite à son profit, produisant l'exclusion des «travailleurs immigrés» venus des anciennes colonies[80]. Le cadre des conceptualisations du racisme est ici transposé au contexte urbain actuel. La marginalisation de la différence constitue un moyen de domination, non pas nécessairement en vue d'une «exploitation» au sens marxiste du terme, mais en vue d'empêcher l'accès des travailleurs immigrés aux ressources disponibles en quantité limitée. Il s'ensuit que la différenciation racio-culturelle est essentielle à cette exclusion. En effet, si elle venait à disparaître, les préjugés n'ayant plus d'objet sur lequel se porter, il deviendrait difficile à l'exclusion de se maintenir, et les travailleurs nationaux (autochtones) se retrouveraient alors en compétition directe avec les immigrés pour l'obtention des ressources. C'est pourquoi cette forme d'exclusion met en scène les conditions de la reproduction racio-culturelle:

---

80 Bonacich 1972, Rex 1973, 1981, 1986, Reich 1972, 1981.

ségrégation résidentielle, ségrégation et filtrage scolaires, et par dessus tout, exclusion du marché du travail des travailleurs immigrés[81]. Les importantes considérations sur les différences de statut entre travailleurs majoritaires et minoritaires, et la mise en évidence d'une nouvelle catégorie d'exclus (faisant partie du groupe racial dominant) auxquels viendraient se joindre les travailleurs minoritaires, rendent les analyses de certains auteurs[82] beaucoup plus prometteuses que celles de type déterministe de certains autres[83]. Elles permettent en effet de considérer l'exclusion raciale comme une modalité de l'exclusion sociale en général. Les causes de l'exclusion seraient structurelles, ne différant pas fondamentalement de l'exclusion qui se généralise depuis une dizaine d'années (produisant le phénomène dit des «nouveaux pauvres», c'est-à-dire d'exclus de l'économie dominante[84]). Cependant, contrairement à l'exclusion structurelle générale, l'exclusion raciale cible ses victimes de façon spécifique en les racisant puis en leur appliquant le schème de pensée colonialiste. D'où la création d'une sous-population complètement marginalisée, même par rapport aux «nouveaux pauvres», dont le statut social, pour bas qu'il puisse être parfois, est toujours plus élevé que celui d'un «travailleur de couleur»[85].

L'optique assimilationniste qui se dessine derrière les analyses critiques n'est pas explicitement promue; elle semble être une évidence dont la réalisation se produit naturellement à moyen terme si toutefois elle n'est pas entravée par de la discrimination.

---

81 Voir **Rex en particulier.**

82 Entre autres, celles de Rex *op. cit.*, mais aussi, aux États-Unis, celles de W.J. Wilson 1986 et 1996.

83 Cox 1959, 1976, Reich *op. cit.*, Bonacich *op. cit.*

84 Lapeyronnie 1993.

85 Rex 1973.

3.1.2 L'approche fonctionnaliste

Alors que pour l'approche critique le facteur culturel constitue le prétexte de l'exclusion raciale, le fonctionnalisme accorde à la culture une valeur incontournable dans l'atteinte de l'égalité. En effet, dans le schème fonctionnaliste, la réussite des individus dépend de leur niveau d'adaptation aux normes et valeurs de la «culture nationale» qui fonde la citoyenneté[86]. Si donc il y a défaillance de l'adhésion à ces valeurs de réussite, l'atteinte de la réussite est compromise. C'est pourquoi le fonctionnalisme, à l'instar de la société qu'il décrit, conçoit la réussite, et corollairement l'égalité de fait entre les individus, dépendante de leur assimilation à la «culture nationale» laquelle est inévitable à moyen ou long terme, à en croire l'école de Chicago au cours des années 20 à 60[87].

Dans le cadre de cette théorie typiquement américaine, l'exclusion raciale n'est certes pas niée. Elle est au contraire considérée comme une grave pathologie sociale, car elle freine ou empêche l'intégration (l'assimilation). Aussi, la société doit-elle s'en débarrasser au plus tôt. Cependant, des écarts entre riches et pauvres étant observables chez les Noirs comme chez les Blancs[88], il devient peu satisfaisant d'expliquer les écarts entre «races» par la seule discrimination raciale, comme cela pouvait se faire avant l'obtention des libertés civiles par la population noire. Pour expliquer les écarts interraciaux, les auteurs fonctionnalistes adoptent donc dans un premier temps le schéma assimilationniste: les individus qui réussissent adoptent les comportements conformes aux normes de réussite, alors que ceux

---

86 Voir entre autres Glazer 1987.

87 Park 1950, Park et Miller 1921, Wirth 1928, Bogardus 1946, postulent inévitable l'assimilation après une ou plusieurs générations. Warner et Srole 1945, établissent la relation empirique entre taux d'assimilation et mobilité ascendante. Pareillement, des études plus récentes (Alba 1976, Cohen 1977, Sandberg 1974) montrent la tendance à l'assimilation, autant culturelle que structurelle. En Europe, une telle tendance est également présente (voir Lapeyronnie *op. cit.*).

88 Bien que ce n'ait pas été le cas avant les années 60, les observations actuelles sont concordantes la-dessus, mais les interprétations des chiffres obtenus sont parfois diamétralement opposées (voir Higham 1983, Webster 1992).

qui ne réussissent pas sont entravés par leurs propres valeurs culturelles, contraires à des objectifs individuels de réussite[89]. Cependant cette perspective sera battue en brèche par la tendance dite pluraliste des années 60 et 70. Lorsqu'elle rémergera au cours des années 80, ce sera sous des modalités ambiguës.

- **L'émergence du pluralisme**

L'assimilation conçue comme obligation d'abandonner pour réussir les valeurs que l'on a internalisées afin de survivre à plusieurs siècles de marginalisation, d'exploitation et de dévalorisation identitaire peut être reçue comme une injure et une dévalorisation encore plus grande de ce qu'on est aujourd'hui, et au surplus, comme un déni de la présence de discrimination (l'exclusion serait la faute des victimes). Il n'est donc pas surprenant de voir la tendance «nationaliste», présente dans la communauté noire depuis les années 20, prendre de l'ampleur au cours des années 60, jusqu'à s'affirmer comme force politique incontournable.

Au discours assimilationniste s'oppose alors un contre-discours de type différentialiste, dont l'argument-clé est l'affirmation de Soi à travers la revalorisation de la culture et de l'identité «noire»[90]. Ce vaste mouvement de revendication identitaire, dans lequel s'insèreront également les groupes dits «ethniques» en quête d'une reconnaissance culturelle, est intégré à la littérature sociologique américaine sous la désignation de «pluralism» ou de «survivalism»[91], qui dès lors détrône la tendance explicitement assimilationniste[92]. Cette dernière est d'ailleurs soupçonnée, voire accusée, de racisme, de sorte qu'aucun auteur, à partir de la fin des années 60, n'ose se déclarer assimilationniste.

---

89 Myrdal 1944, Moynihan 1967, Glazer *op. cit.*

90 Que l'on dira bientôt afro-américaine dans l'objectif explicite d'en affirmer les origines.

91 Weinfeld 1985.

92 Higham *op. cit.*

Le modèle culturaliste d'explication des inégalités n'en disparaît pas pour autant: il est simplement «revalorisé». Alors que pour l'assimilationnisme les valeurs non dominantes constituaient une entrave à l'atteinte de l'égalité, pour le pluralisme qui émerge dans les années 60, la différence culturelle est considérée comme facteur de réussite par certains auteurs[93]. L'entrave provient de deux principaux facteurs. Soit, essentiellement, de la discrimination raciale, soit encore de l'exclusion au sens large, de classe, pour ceux qui adoptent l'optique critique[94].

Ce n'est qu'à la fin des années 70 que les facteurs de type culturel réapparaissent dans la documentation comme explication des inégalités. Cependant ils sont portés par une vague conservatrice et leur utilisation par certains auteurs va se révéler d'autant plus ambiguë, voire pernicieuse, que «culture» et «race» sont devenues des notions interchangeables au cours de la période précédente marquée par la revalorisation de la «culture noire» et de l'ethnicité[95].

---

93 Selon Higham cette tendance, dite «primordiale» impute à l'ethnicité (culture, etc.) elle-même sa survivance. Les facteurs culturels seraient des déterminants du comportement et des orientations, incluant les sphères politiques et économiques: Greeley 1974, Novak 1973, Enloe 1973, Isaacs 1975 ont montré l'attrait intrinsèque de l'ethnicité dans les sociétés modernes.

94 Le pluralisme dit «hard» ou «contextuel» soutient que les changements des sociétés modernes facilitent la survivance du groupe ethnique (Bell 1975), Glazer and Moynihan 1963, 1975, Hechter 1986, et Parenti 1967, ont soutenu que des intérêts politiques et économiques communs pouvaient accroître la solidarité interne des groupes. Fischer (1976) a décrit les conditions urbaines pouvant inciter le maintien de l'ethnicité. Cependant, tous ne voient pas l'ethnicité dans une optique positive. Par exemple, les radicaux de gauche, qui reconnaissent la présence de la survivance ethnique (ou raciale - les deux étant interchangeables) lui attribuent une fonction idéologique de maintien des inégalités de classe et de rapports de force désavantageux pour les minorités (Lieberson 1961, Steinberg 1981). Sans aller aussi loin, le libéral W.J. Wilson (1996) tente de concilier la problématique économique (classe sociale) avec celle de l'exclusion définitive des Noirs défavorisés et leur ségrégation quasi-absolue dans le ghettos des métropoles américaines. Wilson rejoint de ce point de vue la tendance explicative suivie par l'approche de Rex.

95 Voir Isajiw 1985.

- **Vers un assimilationnisme ambigu**

Les facteurs culturels constituent cette fois-ci le véhicule de deux tendances. La première, que l'on pourrait représenter par les écrits de Sowell, est de type assimilationniste classique. Elle tente de montrer que l'ossification de l'idéologie de la différence dans une culture ethnique ou raciale peut nuire aux individus «enfermés» dans cette culture, comme ce serait le cas dans les ghettos noirs où la pauvreté et autres fléaux sociaux sont élevés. Chez Sowell, l'assimilationnisme et l'option d'indifférenciation racio-ethnique sont explicites et argumentés par une perspective égalitariste classique.

La deuxième, présente d'ailleurs depuis longtemps parmi les psychologues behavioristes, peut être représentée par un best-seller récent[96]. Les auteurs de cette étude attribuent la pauvreté des Noirs américains à leur comportement, en particulier à leur faible réussite sur le plan de l'éducation. Mais contrairement à Sowell, qui prend bien soin de dissocier explicitement la «culture» noire de la «race» noire, ces auteurs imputent le manque de réussite des Noirs à leur QI, qu'ils affirment avoir «mesuré», et qui serait inférieur statistiquement, de sorte que ce groupe serait prédisposé à adopter des comportements non congruents avec la réussite. Si cette étude pour le moins suspecte et usant d'une justification scientifiquement contestable est devenue un best-seller aux États-Unis, c'est qu'elle fournit des arguments «acceptables» qui alimentent le préjugé racial, dont on ne peut douter de la présence larvée dans une bonne partie de la population américaine[97]. La perspective «universaliste» des auteurs, auto-déclarée «égalitariste», se centre toutefois sur une hiérarchie culturelle qui exclut la possibilité d'assimilation égalitaire des Noirs, dont la «culture» est non seulement jugée inférieure, mais déterminée par des caractères génétiques.

---

96 Richard J. Herrnstein et Charles Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, Free Press, 1994. Voir aussi, dans les écrits en psychologie clinique reflétant la même tendance, Arthur Jensen, *Genetics and Education*, New York, Harper and Row, 1972.

97 Webster *op. cit.*

On retombe dans un schéma raciste qui adopte des arguments universalistes: la réussite étant une question de «capacités» individuelles, certains Noirs réussissent parce qu'ils ont un QI «normal», mais comparés aux «blancs» de classe moyenne, une plus grande proportion de Noirs montrerait des QI inférieurs et ne seraient donc pas assimilables.

En bref, à travers les divers types explicatifs des inégalités raciales, se manifestent les deux tendances fondatrices des interprétations du racisme-idéologie. Elles apparaissent toutefois greffées à des idéologies politiques dans le sens programmatif du terme. D'une part, la tendance assimilationniste (universaliste) réduit le racisme soit à une question de classe soit à une question de culture, deux facteurs qui jouent tour à tour le rôle déterminant dans le schéma explicatif des inégalités et/ou de l'exclusion. D'autre part, la tendance pluraliste (différentialiste) loue la diversité culturelle et accuse l'assimilationnisme de racisme. Les inégalités sont alors imputées à l'assimilation des groupes minoritaires, qui se trouveraient aliénés de leur propre identité et donc de leurs atouts spécifiques. Aux États-Unis, où la vision éthique déclarée est l'égalité universelle, la confusion des deux tendances est d'autant plus dangereuse que le pluralisme d'intention antiraciste superpose les notions de «culture» et de «race», les deux termes devenant alors interchangeables[98]. À son tour, cette interchangeabilité des termes et des notions renchérit sur le discours hégémonique traditionnel centré sur la «naturalité des races». Aussi, la formulation «pseudo-universaliste» du racisme d'assimilation, qui présuppose ici une hiérarchie raciale, peut-elle maintenant s'exprimer en tant qu'«évidence» «scientifique» aux yeux des lecteurs américains.

3.2 Les mesures de la discrimination

À partir des années 20, les sciences sociales américaines ont proposé diverses mesures de la discrimination, dont aucune cependant ne s'avère être parfaite. Puisqu'au départ elle implique une action, dans un premier temps la discrimination est envisagée d'un point de

98 M. Gordon 1964, W.W. Isajiw 1985, Webster *op. cit.*

vue interrelationnel, et sa mesure découle des méthodes utilisées en psychologie sociale. Nous laissons donc ici la perspective structurelle pour entrer dans le domaine des comportements[99]. De façon générale en effet, la discrimination est définie comme un comportement d'exclusion rationalisé à partir de stéréotypes et de préjugés raciaux. Ceux-ci constituent un ensemble d'opinions et d'attitudes qui nuisent à un groupe (racial)[100]. Cependant comme l'affirme M. Mackie, dans leur sens général, préjugés et attitudes relèvent de concepts moralement neutres, puisque d'une part, ils peuvent être favorables au groupe «préjugé» et que, d'autre part, ils sont nécessaires à toute démarche de la connaissance[101]. Quant à la relation empirique entre le racisme-attitude et la discrimination, elle est loin d'être parfaite[102]. On constate en plus un hiatus entre la discrimination perçue et la discrimination «objective» la dernière étant habituellement plus élevée que la première[103]. Cependant, la mesure de la discrimination comme pratique n'est pas facile à établir, puisque aucune mesure prise isolément ne semble donner des résultats probants sur le plan scientifique selon certains auteurs[104].

---

99 La célèbre échelle de Bogardus (1925) constitue une des premières mesures, sinon la première, de la discrimination. Certaines maisons de sondage l'utilisent encore de nos jours malgré ses lacunes. Pour des analyses et critiques du racisme-attitude, voir Mackie 1985, Allport 1954, Richter 1956, Hartley et Hartley 1952, Tajfel 1969 et 1970, Miles 1988 et Webster *op. cit.*

100 Voir Allport *op. cit.*

101 Notons que dans l'élaboration de l'idéal de la modernité, les philosophes des Lumières ont répandu l'idée que la Raison détruisait les préjugés de l'ordre ancien et par conséquent tout préjugé. Présomption que Taguieff met en évidence (1987). L'antiracisme, comme toute grande idéologie de ce siècle, s'approprie ce dogme. D'où un renforcement de son aspect dogmatique utile par ailleurs au racisme (*Ibid.*).

102 Comme l'ont montré, selon Mackie, Feagin et Eckberg 1980, Tumin 1973, Driedger 1983 et surtout Merton 1949, dont la typologie logique entre les trois phénomènes a été vérifiée 25 et 30 ans plus tard par Schuman et Johnson 1976 et Hill 1981.

103 Voir Driedger and Mezoff 1981, et surtout Frideres 1973.

104 Hagan 1977, Feagin et Eckberg *op. cit.*

C'est pourquoi dans un deuxième temps (années 70) les sciences sociales élaborent la «théorie des effets discriminatoires». La discrimination est alors considérée comme un résultat, en aval, du comportement discriminatoire qui a lieu en amont[105]. Délaissant tout jugement «moral» pour tenter d'identifier des comportements discriminatoires, les sciences sociales reviennent donc vers les disparités structurelles entre groupes raciaux, qu'elles imputent à de la discrimination. Cette approche dite «objective», qui emprunte à la sociologie des inégalités ses méthodes, proviendrait de l'approche «amorale» proposée par Yinger: «discrimination is an analytical concept, not a moral term»[106].

Une mesure de la discrimination communément employée consiste à examiner les écarts statistiques entre groupes à partir de données censitaires[107], dans le domaine de l'emploi en particulier[108]. Toutefois cette mesure est très difficile à opérationnaliser sur le plan scientifique, ce qui la rend vulnérable à la controverse, et par le fait-même instrumentalisable par le politique, comme nous le constaterons dans la section suivante. La controverse touche principalement la méthode comparative, qui exigerait de très grands échantillons et des contrôles statistiques impliquant des dimensions complexes dont il est impossible d'assurer empiriquement l'exhaustivité[109].

---

105 Mackie *op. cit.*

106 1968

107 Voir pour le Canada Beaujot et al. 1988, Boyd 1985, DeSilva 1992, Henry 1969.

108 Ainsi Franklin Henry (1969) comparant les types d'emplois des Noirs de Hamilton, Ont. avec ceux de la population générale, conclut qu'il y a discrimination puisque, avec une même éducation moyenne que la population générale, les Noirs de cette ville ont de moindres revenus et des emplois moins élevés. Par contre DeSilva (1992), confronté à des disparités semblables, touchant cette fois les Asiatiques de l'Est et les Antillais immigrés au Canada, conclut à l'absence de discrimination.

109 Le schéma explicatif lui-même pose de nombreux problèmes: ceux liés aux querelles théoriques entourant toute analyse des inégalités (interprétations des niveaux d'éducation, de l'âge, de l'environnement de socialisation - urbain/non urbain - de l'impact de la conjoncture économique, etc.), doublés, dans le cas des inégalités ethniques et raciales, des composantes spécifiques aux phénomènes migratoires et d'intégration dans un pays d'accueil (temps de

(à suivre...)

Une autre façon de procéder consiste à effectuer des «tests» dans le domaine de l'emploi ou du logement. Des acteurs, agissant comme leurre, se présentent devant les employeurs ou les locateurs. Les résultats de leurs démarches sont comparés à ceux obtenus par leurs confrères issus du groupe majoritaire et agissant comme leurre-témoin[110]. Mais cette mesure, en plus de poser des problèmes liés au biais inhérents à la méthode[111], est difficilement inférable à l'ensemble de la population.

Enfin, la prévalence de la discrimination ne peut être évaluée uniquement à partir des plaintes traitées par les commissions des droits de la personne ou autres organismes, car rien ne permet d'affirmer que ces dernières correspondent à la discrimination non rapportée. Quant aux sondages demandant aux gens s'ils ont été victimes de discrimination[112], ils ne mesurent que des perceptions, dont on a vu qu'elles ne coïncident pas avec la discrimination réelle ou supputée réelle[113].

109(...suite)
résidence, niveau de connaissance de la langue, préférences coutumières quant aux secteurs d'insertion, etc.). En outre, certains recensements, dont le canadien, ne contiennent pas l'«histoire» des recensés: depuis quand sont-ils sur le marché du travail, à quel âge ont-ils immigré, quelles étaient leurs qualifications et expérience de travail à ce moment-là, etc. Or, toutes ces données sont nécessaires pour l'analyse des éventuels désavantages subis par les communautés examinées sous l'angle de l'égalité structurelle. Pour pallier cette lacune des données censitaires, certaines institutions se sont tournées vers des études effectuées sur la base d'échantillons. Mais en plus de comporter les mêmes difficultés que les études effectuées sur la base de données censitaires, les enquêtes par échantillon, posent d'une part de très grandes difficultés de représentativité, et exigent, d'autre part, des échantillons de si grande taille qu'elles sont souvent jugées impraticables. Au Canada, on ne compte guère que celle entreprise par la Commission des droits de la personne dans le courant des années 86-87 (Ledoyen 1992). Il est remarquable que cette étude ait donné des résultats similaires à ceux obtenus par DeSilva, effectuée celle-là à partir du recensement canadien. Cependant, les deux auteurs avancent des interprétations différentes de ces résultats.

110 Voir les études de Henry et Ginzberg 1985 et de Garon 1986 (pour le domaine du logement).

111 Il s'agit d'une mise en scène, d'un «jeu de rôles» ignoré du «raciste» pressenti. La subjectivité des acteurs pose donc un problème sinon réel, du moins théorique.

112 Voir Ponting and Wanner 1983.

113 Voir Frideres *op. cit.*

L'imprécision des mesures de la discrimination pourrait cependant être en grande partie surmontée par l'application simultanée de méthodes variées. Toutefois, cette façon de procéder s'avèrerait tellement coûteuse qu'elle n'a guère de chances d'être envisagée[114].

Comme nous le verrons maintenant, en l'absence d'autres moyens, les principes généraux qui fondent les mesures de la discrimination se retrouvent incorporés aux approches institutionnelles visant à annuler les effets du racisme. Cependant, l'imprécision-même de cette mesure donne lieu à des controverses politiques d'une part, et à des reformulations du racisme d'autre part.

3.3 Les solutions

Puisque nous arrivons ici à l'explicitement politique de la question, nous nous limiterons au contexte qui nous concerne, c'est-à-dire au contexte nord-américain. Les solutions qu'on y retrouve réfèrent aux mesures et aux arguments développés par les sciences sociales et mises de l'avant par les mouvements politiques. Les sources politiques des types de solutions dont nous exposerons les grands principes se trouvent aux États-Unis.

Certaines des solutions proposées par les mouvements de revendication à l'égalité de fait sont passées au domaine institutionnel. D'autres, portées par des mouvements politiques issus du vaste mouvement de revendication identitaire qui a pour ainsi dire balayé le monde occidental et l'Afrique-Asie dans la foulée du processus de décolonisation dans les années 60, sont restées dans ces mouvements qui, aux États-Unis, se renouvellent à travers les générations depuis les années 20.

---

114 Mackie *op. cit.* À noter que la comparaison de résultats obtenus par des études variées dans un même contexte, peut donner des résultats intéressants dans la mesure où les conclusions se situent dans un même ordre de grandeur (Voir aussi à cet effet Garon *op. cit.* - *supra*, note 102).

Cependant, certaines des solutions en vigueur actuellement ont été partiellement influencées par le séparatisme racial revendiqué par une partie de la population noire américaine. Aussi, le principe de «color-blindness», qui au cours des années 50 et 60 était devenu la base éthique et juridique de la lutte à la discrimination, elle-même considérée comme adverse aux individus qui en étaient victimes, sera graduellement mis en question. Dès la fin des années 70 en effet, l'«égalité des chances», axée sur la lutte à la discrimination individuelle, tombe en désuétude et est remplacée par l'«égalité de fait». Or, contrairement à la prescription de «color-blindness» qu'implique l'égalité des chances, l'égalité de fait entraîne, d'une part, la catégorisation raciale et, d'autre part, la reconnaissance de la légitimité d'une certaine ségrégation. «L'égalité de fait» trouvera quelques années plus tard sa place au Canada et au Québec. Les solutions à la discrimination et aux inégalités raciales s'inscrivent donc dans les institutions selon une chronologie dont il faut tenir compte pour en comprendre les sources idéologiques, les enjeux, et aussi les effets pervers.

3.3.1 Les grands types de solutions aux États-Unis

Étant donné le lien entre le politique et l'institutionnel, commençons par établir une synthèse des principes qui fondent le «séparatisme noir» dont on retrouvera des traces dans les solutions institutionnelles. Le discours séparatiste ayant connu plusieurs phases, nous nous limiterons à celle du Black Power, qui a fortement critiqué le mouvement interracial de revendication des droits civils dans les années 60.

- **La solution politique du Black Power**[115]

À l'instar de Frantz Fanon[116] dont il s'inspire largement, le Black Power puise sa rhétorique à deux sources distinctes, dont les problématiques sont posées de façon

---

115 Voir Carmichael et Hamilton 1967.

116 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (*The Wretched of the Earth*), Paris, Maspéro, 1961.

indépendante. Il emprunte son schéma de revalorisation identitaire à la tradition anti-intégriste noire ainsi qu'aux modèles développés en psychologie clinique[117], et son schéma égalitariste à une approche de type révolutionnaire (marxiste radicale), développée dans le politique par un versant de l'approche critique. Deux schèmes dont les conclusions logiques devraient se contredire dans le cadre d'un État-nation, mais dont la contradiction est surmontée par le discours du Black Power. Ce dernier fait en effet intervenir la séparation racio-institutionnelle comme moyen incontournable d'atteinte de l'égalité, non pas individuelle, mais entre les deux groupes-races en présence (les Américains blancs et les Afro-américains). Il en revient ainsi à une prescription de séparation raciale stricte en blâmant explicitement la classe moyenne noire qui adhère aux valeurs d'égalité et de réussite individuelle prêchées par les blancs et leurs institutions racistes. Seule la prise de pouvoir par l'instauration d'institutions séparées pourra assurer à la communauté afro-américaine la permanence de ses propres valeurs et le plein épanouissement de sa culture[118]. Quant à l'égalité de droits, bien qu'elle ait été dans un premier temps revendiquée par le mouvement pour les droits civils, elle est vue par le Black Power comme une stratégie de récupération des revendications de la population noire à l'égalité réelle, doublée d'une assimilation qui risque de détruire et de dévaloriser davantage l'identité noire. L'égalité ne pourra donc s'obtenir qu'au prix de la séparation entre les races. Un autre argument est utilisé: celui de l'infériorité morale de la race blanche et de la supériorité de caractère de la race noire. Certains voient dans ce discours une utilisation

---

117 Voir le modèle de «nigrescence» de Cross 1991 et les travaux de Janet Helms 1990 pour les dernières tendances en cette matière.

118 Un objectif ultime est en outre ajouté à ce programme, dérivé de la mission que se donne le Black Power: conscientiser le monde afro-asiatique à l'expérience commune qui est la sienne en tant que monde non blanc soumis au joug et à l'exploitation des blancs. Tous les peuples de couleur se soulèveront alors contre ce joug et s'imposeront au monde. À mots à peine couverts, ce programme en appelle à la «guerre raciale».

renversée des arguments et des objectifs des «White Supremacists» (Memmi, Webster), tandis que les sympathisants du Black Power n'y voient qu'une stratégie antiraciste[119].

Il y a donc dans le discours du Black Power, des éléments mixtes: une théorie de l'exploitation de type marxiste-radical, liée à une définition du racisme de type différentialiste. La première commande un renversement des structures et la prise de pouvoir par le groupe racial conçu comme victime historique du racisme de l'Autre (les deux groupes étant explicitement et intentionnellement racialisés); la seconde, que le Black Power présente comme un moyen de réaliser la ségrégation raciale à l'échelle de la planète, exige la séparation institutionnelle à tous les niveaux de pouvoir, c'est-à-dire la dominance du «pouvoir» noir. Ce discours passe pour légitime aux yeux d'une grande proportion de la population noire, puisqu'il y a un problème énorme de pauvreté dans les «inner cities», et que les institutions se montrent impuissantes à le régler. Mais au-delà de cette accusation, le discours racialisant du Black Power réfère à une évidence objective pour l'américain moyen, noir ou blanc, puisqu'il postule l'existence de races différentes, lesquelles par définition impliquent un caractère biologique, ce qui justifie que chacune évite les «mélanges génétiques»,

- **Les solutions institutionnelles**

Devant la poussée du mouvement pour l'égalité de fait et pour neutraliser les revendications révolutionnaires du Black Power, le Congrès propose au cours des années 70, un train de mesures qui, tout en visant l'égalité structurelle entre groupes, ciblent spécifiquement certains groupes raciaux à l'exclusion des autres.

---

119 Le nouveau leader noir Farrakhan, faisant la promotion de la solidarité communautaire fondée sur la race en vue d'enrayer la pauvreté, développe explicitement le thème de la guerre entre les races, thème larvé dans la version du Black Power.

Bien que la Cour Suprême se soit généralement montrée prudente dans l'interprétation de ces solutions[120], elle ne les a jamais récusées. Pourtant, les approches qui se sont succédé devant la Cour réfèrent à des modalités de preuve de la discrimination dont certaines introduisent une césure avec le principe de «color-blindness»[121] alors en vigueur depuis 1954. Ce dernier est centré sur les droits individuels et relève des valeurs universalistes[122] correspondant au modèle politique assimilationniste[123]. À l'inverse, les solutions aux inégalités proposent des interprétations de la discrimination raciale fondées sur l'observation de disparités statistiques entre groupes raciaux ou déclarés tels, sans égard aux comportements postulés les avoir produites ni aux individus personnellement victimes de ces comportements, tel qu'ordinairement exigé par les cours de justice dans la perspective de l'égalité individuelle[124]. Elles incorporent donc les catégories raciales et ethniques, c'est-à-dire les particularismes contre lesquels la Nation américaine, comme tous les autres États-nation, s'est constituée[125]. C'est là le principal reproche que les solutions institutionnelles encourent de la part de l'antiracisme de type universaliste, qui est ici explicitement assimilationniste.

Selon Atherton, les arguments avancés dans le domaine politique pour ou contre ce type de solution s'alimentent aux incertitudes juridiques concernant les principes qui les régissent ainsi qu'aux problèmes pratiques que pose leur opérationnalisation.

---

120 Voir P. Bosset 1989 et Atherton 1983.

121 Terminologie qui réfère à l'arrêt *Brown* de 1954.

122 À l'exception de l'arrêt *Plessy* v. *Fergusson* (1896), l'approche «color-blind» aurait prévalu à partir de la ratification du Fifteenth Amendment en 1870 à celle du Civil Rights Act en 1964 (Atherton *op. cit.*).

123 Voir à ce propos Glazer *op. cit.*, Marienstras 1983, Birnbaum 1983.

124 Atherton *op. cit.*

125 Glazer *op. cit.*, Higham *op. cit.*, Marienstras *op. cit.*, Lapeyronnie *op. cit.*

L'incertitude juridique se serait installée suite à une décision de 1980 rendue par la Cour Suprême[126], dans laquelle est reconnue l'approche rétributive (remedial) consistant à imposer à l'État ou à d'autres structures identifiables l'obligation de corriger les inégalités (de condition ou de situation) observables entre groupes, par application d'un remède «racial», non individuel, au groupe le moins favorisé, plutôt qu'une réparation à des individus personnellement lésés[127]. La difficulté étant ici de concilier la tradition «individualiste» avec l'approche «ethno-collectiviste» du Congrès, la Cour étaye sa décision en invoquant la possibilité de procéder par analogie avec la violation de droits individuels: la situation collective empêchant l'utilisation d'une preuve spécifique en vue d'une demande en dommages, la preuve historique et statistique[128] est reçue par analogie avec une preuve spécifique concernant un individu, et les dommages sont accordés, par analogie, sous forme d'obligation de réparation envers la collectivité particulière lésée.

Toutefois, malgré l'arrêt *Griggs*[129] qui élabore la théorie de «l'effet discriminatoire» («discriminatory impact») et introduit dans la doctrine l'approche distributive[130], la Cour

---

126 *Fullilove* c. *Klutznick*, 448 US 448 (1980).

127 Cette décision concerne la légitimité de la clause Minority Business Enterprise Provision (MBE Provision), introduite en 1977 par le Congrès dans le Public Works Employment Act, clause obligeant les institutions responsables des travaux publics à affecter 10% de leurs fonds dans l'achat de services et de matériel provenant d'entreprises détenues par des individus appartenant «objectivement» à certaines minorités désignées de *«Negroes, Spanish-speaking, Orientals, Indians, Eskimos and Aleuts»* (Atherton *op. cit.*: 63).

128 Dans le cas particulier de l'arrêt précité, la preuve du Congrès comprenait deux volets. D'abord, une référence chronologique montrant «a long history of marked disparity in the percentage of public contracts awarded to minority business enterprises» (Juge Burger, cité par Atherton *op. cit.*: 64). Subsidiairement, une référence statistique au présent, montrant que seules 4% des entreprises se qualifiant pour l'obtention de contrats appartenaient aux groupes désignés, alors que ces groupes représentaient 17% de la population.

129 *Griggs* v. *Duke Power Company*, 1971.

130 Dans *Griggs*, la Cour tient pour discriminatoires les prérequis pour un emploi qui ne sont pas nécessaires à l'accomplissement des tâches reliées à l'emploi, si ces prérequis ont pour effet d'exclure les membres d'une minorité. Ce jugement implique que l'intention de discriminer

(à suivre...)

Suprême est divisée sur la définition de la discrimination. Selon une première opinion, les disparités statistiques en soi sont discriminatoires; selon une autre, une preuve du reflet de la discrimination dans les disparités statistiques est nécessaire. La deuxième opinion correspond à une définition de la discrimination selon une approche rétributive, telle que définie par la clause MBE (référence à la discrimination historique). La première à une approche distributive de la définition juridique de la discrimination: «It is but a step to the recognition of the right of ethnic minorities to proportional representation in every job category»[131]. Une telle approche est exclusivement centrée sur le présent: la sous-représentation en soi est discriminatoire (ou signe indiscutable de discrimination). Elle découle du principe statistique («objectif») de mesure de la discrimination. Elle sera reconduite dans la logistique canadienne et québécoise des programmes d'accès à l'égalité.

Des mesures préférentielles appliquées à des groupes prédéfinis par le Congrès avaient déjà présenté de nombreux problèmes.

Dans le domaine de l'éducation par exemple, voulant décloisonner la répartition raciale dans les écoles, la Cour Suprême avait d'abord avalisé le principe du «bussing», qui impliquait le déplacement d'élèves noirs dans des écoles où ils sont sous-représentés. Atherton rappelle que, croyant se conformer à l'arrêt *Brown*, la Cour avait néanmoins statué que la liberté de choix n'était pas suffisante pour réaliser la déségrégation[132]. Mais de nombreuses protestations, assorties de données psychosociologiques montrant la pertinence

---

130(...suite)
n'est pas nécessaire, l'effet d'exclusion produit étant suffisant pour que l'exigence soit discriminatoire. Le fardeau de la preuve retombe alors sur l'employeur qui doit démontrer la nécessité pour l'emploi d'une telle exigence.

131 Atherton *op. cit.*: 66.

132 Comme jugement exemplaire en cette matière voir *Swann* v. *The Charlotte-Mecklenburg Board of Education*, 1971. Le principe avancé dans ce jugement est celui de la juste représentation des élèves noirs dans les écoles fréquentées par des élèves blancs.

éducative et culturelle des écoles séparées pour les enfants noirs, firent en sorte que l'arrêt *Brown* lui-même fut remis en question.

Dans le domaine de la représentation politique (de certaines minorités auxquelles le Voting Rights Amendment de 1975 réserve d'office un siège), les choses s'étaient passées de façon encore plus confuse selon Atherton. C'est ainsi que la Cour a eu à trancher entre, d'une part, des communautés se sentant lésées par l'Amendement, leurs probabilités de représentation se voyant annulées, et, d'autre part, celles que l'Amendement favorise. C'est dans un jugement impliquant un tel conflit que la Cour débouta les plaignants d'une communauté juive de l'État de New-York, en invoquant que le projet (de réserver un siège à la communauté noire) «represented no racial slur or stigma in respect to whites»[133]. Or, selon Atherton, cette affirmation de la Cour implique que les groupes raciaux ont préséance sur les groupes ethniques[134]. Par ailleurs, ce jugement ouvrait la porte à un autre problème: puisque les Japonais, par exemple, constituent un groupe «racial», devaient-ils être favorisés à l'encontre des hispanophones (groupe «ethnique») alors que la représentation de ces derniers était nettement insuffisante? Suite aux questions que soulevait le jugement, le Congrès décida d'instituer des minorités «linguistiques», visant surtout la représentation des hispanophones du Texas. Mais le critère proposé (une langue maternelle autre que l'anglais atteignant le seuil de 5% au recensement de 1970) s'avéra piégé puisqu'il s'appliquait à des groupes linguistiques autres que ceux visés. Aussi, la solution du Congrès fut-elle de désigner carrément les minorités dont il voulait assurer la représentation (Indiens, Asiatiques, Alaskans et Hispaniques). Or ces catégorisations, fondées sur l'ascendance, posent des problèmes opérationnels.

---

133 *United Jewish Organizations of Williamsburg Inc.* v. *Carey* (1977), repris par Atherton *op. cit.*: 67.

134 Ce qui illustre bien l'ambiguïté de l'ethnicité et de la race comme catégories politiques.

Pour résumer, en introduisant la désignation de groupes sur une base raciale ou ethnique en vue de leur attribuer un traitement préférentiel ou particulier, la législation américaine a ouvert la voie à un différentialisme juridique qui va à l'encontre du principe de citoyenneté; i.e. du principe d'égalité devant la loi, tel qu'entendu par l'universalisme et le libéralisme qui fondent l'approche égalitariste et assimilationniste. Le fond du débat implique donc encore une fois le choix d'un alignement entre l'universalisme et le particularisme. Le dernier est proposé par le Législateur (ici le Congrès) en vue d'atteindre l'égalité entre groupes (individués par analogie avec l'individu biologique). Or, ce choix contredit non seulement le choix antérieur, mais également, selon ses détracteurs, l'objectif d'égalité qu'il prétend viser[135].

3.3.2 Au Canada et au Québec

Centrées depuis les années 70 sur la correction de pratiques discriminatoires individuelles (explicites ou prétextées), les solutions canadiennes et québécoises bifurquent dans les années 80 vers des mesures inspirées de l'approche américaine. Comme aux États-Unis, il s'agit d'obtenir l'égalité «raciale» de fait. Les inégalités observables sont attribuées aux pratiques discriminatoires historiques[136] et actuelles, ainsi qu'à leurs effets sur les structures économiques. Les représentations racistes issues du rapport que l'Occident a historiquement entretenu avec la différence seraient incrustées dans les pratiques institutionnelles actuelles et rendraient les institutions plus ou moins fermées aux personnes récemment immigrées ou associées à des groupes d'immigration récente, tout particulière-

---

135 Voir Glazer *op. cit.*, Sowell 1981, et Steinberg 1981, pouvant représenter respectivement les tendances assimilationniste classique, conservatrice et critique radicale.

136 Voir entre autres à cet effet les lois et règlements touchant l'immigration et les «droits d'entrée» au Canada. À consulter: Henry et Tator 1985, Winks 1971, Helly 1987, Baureiss 1985, Abella 1984, Troper 1983, Sunahara 1981, D. Williams, 1989.

ment à celles présentant des caractéristiques physiques «visibles»[137]. À l'heure actuelle, l'inégalité raciale découlerait donc

> *«from the failure of (these) institutions to adapt their modes of behaviour and procedure to the changing needs of a pluralistic, multiracial society. Policies are continually being implemented based on irrelevant and inflexible standards and qualifications that militate against non-white minorities. Because of its penetration into all the systems of society, this form of racism is referred to as systemic or institutional racism.»* (Henry et Tator 1985: 325)

En conséquence, les solutions doivent être pensées en fonction des phénomènes désignés par l'expression maintenant consacrée de «discrimination systémique»[138], qui renvoie aux termes considérés comme interchangeables de discrimination, inégalités et racisme. En bref, l'État se doit de rétablir l'égalité structurelle (globale, au sens statistique du terme) entre les groupes majoritaire et minoritaires[139], compromise par les pratiques discriminatoires inhérentes à la vision sociale de la différence «raciale»[140]. Aussi, les solutions institution-

---

137 Historiquement, les groupes qui auraient subi le plus de vexations de la part des institutions et des individus sont les Chinois et les Indiens (dans l'Ouest canadien au tournant du siècle puis dans l'Est après la construction du chemin de fer transcanadien), les Noirs, américains et Caraïbéens, arrivés avec le développement des lignes de transport ferroviaires entre les États-Unis et les provinces de l'est canadien, enfin lors de la dernière guerre les Japonais, groupes prétendus raciaux dont la désignation a été changée pour celle de «visibles».

138 Voir à cet effet les écrits suivants. Pour discrimination dans l'emploi: Ubale 1982, Head 1975, Ramcharan 1982, Pitman 1978, Muszinsky et Reitz 1982, Borovoy 1975, Reitz et al. 1981, Goldlust et Richmond 1974, Bernier 1979, Henry et Ginzberg 1985, Labelle et al. 1987, Ledoyen 1992. Pour discrimination dans l'éducation: McDiarmid et Pratt 1971, Barbier et al. 1984, Tchoryck-Pelletier 1989, Armour 1984. Pour discrimination dans les médias: Rosenfeld et Spina 1977, Cadieux 1980, Jacob 1991. Pour discrimination dans le logement: Roberts 1986, Garon 1988. Pour discrimination dans les services et média: Jacob 1985, 1986, Cotnor et Gendron 1985. Pour une recension des études sur le racisme - conduite au Québec, Mc Andrew et Potvin 1994, aussi P.A. Tremblay 1991, au Canada, Henry et Tator 1985.

139 Comme on le sait, ces objectifs ne concernent pas que les groupes dont il est question ici mais en principe tous ceux que l'on peut définir à partir des critères de discrimination illicite énoncés dans la Charte québécoise à son article 10.

140 L'argument justificatif de l'intervention étatique est le suivant: même en excluant toute pratique discriminatoire directe, l'égalité «de fait» ne peut se réaliser d'elle-même si au point de départ il y a une disparité (Chicha-Pontbriand, 1989).

nelles ou «systémiques» seraient les plus aptes à venir à bout du racisme et des inégalités raciales[141]. Implantées selon une modalité législative ordinaire au Canada et dans d'autres provinces canadiennes, au Québec, ces solutions sont incorporées au texte de la *Charte des droits et libertés de la personne* du Québec depuis 1985 sous la désignation de «programmes d'accès à l'égalité». Étant donné la nature «obligatoire»[142] de certains de ces programmes, ils sont juridiquement réglementés. Pour ce qui est des principes, deux d'entre eux sont incontournables, car inscrits dans la Charte. Il s'agit de la définition de la discrimination et de la définition des programmes eux-mêmes.

Alors que l'article 10 de la Charte définit la discrimination selon la conception libérale et individuelle de l'égalité (conception universaliste)[143], l'article 86.1, définissant les programmes d'accès à l'égalité, rompt avec cette logique[144], sinon dans sa formulation, du moins dans la pratique. En effet, les critères «race, couleur, origine ethnique ou nationale», réputés légalement discriminatoires si utilisés en vue d'une «distinction, exclusion ou préférence», sont maintenant utilisés pour cibler des groupes en vue de leur accorder un

---

141 Henry et Tator 1985, Chicha-Pontbriand 1989.

142 Comme équivalent de la clause MBE américaine, les législateurs canadien et québécois ont introduit celle de l'«obligation contractuelle» qui oblige les entreprises de 100 employés et plus à établir si nécessaire un PAE sous peine d'être écartées de la liste des fournisseurs du gouvernement. Les entreprises de moins de 100 employés ne sont cependant soumises que volontairement à ces programmes, à moins qu'elles ne fassent l'objet d'une ordonnance du Tribunal.

143 Article 10: «Toute personne a droit à la reconnaissance et à l'exercice, en pleine égalité, des droits et libertés de la personne, sans distinction, exclusion ou préférence fondée sur la race, la couleur, le sexe, la grossesse, l'orientation sexuelle, l'état civil, l'âge sauf dans la mesure prévue par la loi, la religion, les convictions politiques, la langue, l'origine ethnique ou nationale, la condition sociale, le handicap ou l'utilisation d'un moyen pour pallier ce handicap. Il y a discrimination lorsqu'une telle distinction, exclusion ou préférence a pour effet de détruire ou de compromettre ce droit.»

144 Article 86: «Un programme d'accès à l'égalité a pour objet de corriger la situation de personnes faisant partie de groupes victimes de discrimination dans l'emploi, ainsi que dans le secteur de l'éducation ou de la santé et dans tout autre service ordinairement offert au public. Un tel programme est réputé non discriminatoire s'il est établi conformément à la Charte.»

traitement particulier. Si dans l'esprit des programmes il n'y a que la volonté antiraciste de parvenir à l'égalité, il y a dans leur logique une contradiction avec l'égalité au sens classique et libéral du terme. Dans la logistique de l'implantation des programmes, une analyse comparative des postes de travail établit la mesure dans laquelle doivent être représentées des personnes faisant partie des groupes cibles (toutes origines confondues). Mais ici aussi, les difficultés pratiques surgissent lorsqu'il s'agit de définir empiriquement les appartenances raciales ou ethniques des individus comptabilisés dans les programmes.

Toutefois, hormis les débats juridiques qui ont entouré leur adoption, ni au Québec, ni au Canada, l'implantation de ces programmes n'a fait l'objet de controverses aussi importantes que celles qui se déroulent aux États-Unis. Cela s'expliquerait d'une part, par la tradition biculturelle du Canada[145], et, d'autre part, par les politiques de multiculturalisme du gouvernement fédéral et de «convergence culturelle» du gouvernement québécois, qui permettent une canalisation politique des revendications des groupes «ethniques», définis comme culturellement «minoritaires» et protégés en tant que tels[146].

---

145 Weinfeld *op. cit.*, Laferrière 1983.

146 *Ibid.* Par contre, les politiques de multiculturalisme et de convergence culturelle sont critiquées par certains auteurs (ainsi de A. Laperrière 1985 et de J. Bauer 1994). Bauer critique le mode bureaucratique d'implantation de ces deux politiques. Pour lui, les politiques et pratiques de l'encadrement actuel des groupes minoritaires, créent «dépendance, bureaucratie et pression des fabricants de programmes sur les leaders des groupes minoritaires». Dans ces circonstances, ces derniers sont portés à jouer le jeu politique à leur avantage plutôt qu'à celui des personnes qu'ils disent représenter. Selon Bauer, une approche valable devrait tenir compte des besoins des minorités en tant qu'entités concrètes diversifiées et non en tant que bloc monolithique défini par les plus fortes numériquement ou politiquement, comme c'est le cas actuellement. On lit entre les lignes une opposition à la classification racio-culturelle, dont l'arbitraire et l'anarchie sont d'ailleurs récusés par l'auteur, mais rien de très explicite en ce qui concerne les programmes spécifiques ni les enjeux qu'impliquent les classifications raciales ou ethniques. Celles-ci sont d'ailleurs bien implantées dans le tissu institutionnel canadien et québécois. Pour une critique politique «intuitive» mais très pertinente du multiculturalisme de la part d'un «racisé» qui refuse l'étiquette et revendique le «libre choix» voir Bissoondath 1994.

Par ailleurs, en ce qui concerne la simple mise en place de programmes de redressement basés sur des catégorisations ethniques ou raciales, une des difficultés rencontrées au Canada en général et surtout au Québec où les minorités désignées se composent d'individus relativement peu nombreux, est d'arriver à assurer une bonne représentation à tous les niveaux de l'échelle des emplois. Cette difficulté se trouve accrue en période de restriction économique puisque moins d'emplois sont disponibles. En outre, les mêmes raisons ayant entraîné le regroupement de tous les groupes visés (dits «minorités visibles»), les programmes n'ont pu être élaborés selon les besoins spécifiques de chacun.

3.4 Conclusion

Nous avons vu que pour interpréter les situations sociales, les auteurs réfèrent à deux schèmes généraux, dont chacun sert de cadre théorique à l'élaboration des systèmes explicatifs des inégalités sociales, incluant les inégalités ethniques et raciales.

L'un des grands types d'explication donne la préséance au facteur économique et laisse peu ou pas de place aux facteurs culturel et relationnel. Parmi ceux qui adoptent cette approche figurent les auteurs de tendance marxiste (dits «critiques radicaux» aux États-Unis) et les «critiques libéraux», de tendance fonctionnaliste critique. Les premiers considèrent l'économie déterminante: culture et discrimination auraient donc des sources économiques. Bien que les seconds accordent une place importante au facteur économique, ils ne balayent pas pour autant les autres facteurs, auxquels ils accordent néanmoins une place explicative secondaire. Entre autres, la pauvreté structurelle des «inner cities» leur semble être la source des relations raciales tendues aux États-Unis ainsi que de la «guerre raciale» larvée entre groupes raciaux et ethniques d'une part, et entre les habitants des inner cities et la classe moyenne, noire ou blanche, d'autre part. La discrimination raciale actuelle s'expliquerait donc en grande partie par cette pauvreté, qu'il faut absolument combattre.

À l'inverse de la première, la deuxième grande explication des inégalités donne une place quasi déterminante à la culture. Les différences culturelles, et le manque d'adaptation des normes et valeurs de la sous-culture des inner cities, et non la discrimination actuelle (qui par ailleurs n'est pas niée), seraient donc la principale source des inégalités raciales. Ce schème, dit fonctionnaliste, découle d'une vision libérale unitaire et intégrée de l'ensemble de la société, et présuppose par conséquent une culture commune adaptée à la recherche de la réussite individuelle. Seule cette dernière peut assurer l'intégration sociale, et par conséquent l'égalité structurelle entre les groupes. C'est pourquoi l'intégration de l'État-nation est essentiellement basé sur les institutions, principalement sur l'éducation. Celle-ci constituerait à la fois le creuset où se fondent les particularismes, et un relais intergénérationnel pour la transmission des normes et des valeurs, ces deux fonctions de l'éducation devant contribuer à la formation (ou au maintien, suivant les versants théoriques) de la culture nationale commune.

Par ailleurs, la mesure de la discrimination s'avère difficile, voire impossible à obtenir avec un niveau de validité suffisant pour rallier le consensus scientifique. Aussi, est controversée toute mesure standard proposée par les institutions pour corriger ce comportement ou pour en effacer les effets, bien que la discrimination soit généralement considérée au moins comme un des facteurs qui produisent les inégalités.

Lorsqu'en 1964 la lutte pour les droits civils aboutit enfin à la levée des dernières barrières qui privent les Noirs de la libre et pleine participation à la société, le principe de «color-blindness», qui avait été considéré comme un acquis essentiel 10 ans auparavant, commence maintenant à être critiqué. D'une part, il ne donnerait pas de résultats tangibles, et, d'autre part, il ne tient pas compte des cultures particulières qu'il contribue à effacer. Suite à ces critiques, elles-mêmes portées par le vaste mouvement de revendication des identités de l'époque, le principe de color-blindness est mis sous le boisseau en même temps que la notion d'assimilation, impliquée par la vision unitaire de la société. En vue de corriger, non plus les comportements discriminatoires, mais les inégalités structurelles entre groupes, les

institutions se mettent alors à utiliser les catégorisations raciales et ethniques pour imposer des quota raciaux jusqu'à obtention d'une représentation qui corresponde à la représentation du groupe visé dans la population. Parallèlement, la ségrégation de fait est soutenue par les institutions en vue de répondre aux exigences de certains groupes, dont semble-t-il une majorité d'Afro-Américains et d'Hispaniques. En ce qui concerne la population noire, les inégalités sont considérées comme le résultat d'une longue histoire d'exclusion institutionnelle et sociale. Le concept de discrimination systémique, qui gomme la nécessité d'identifier une victime et un coupable, se base donc sur la discrimination historique, dont les effets seraient visibles à travers les inégalités entre les deux groupes raciaux ou dits tels. Quant aux autres populations minoritaires, elles sont réputées former des minorités exclues en raison de préjugés raciaux à leur égard: leur situation d'ensemble en tant que groupes «visibles» est donc assimilée à celle de la population noire, même s'il s'agit de groupes d'immigration relativement récente. Cependant, ce type de solution est également critiqué. La critique allègue ici des effets pervers sur les représentations raciales d'une part, et d'autre part, l'inefficacité des mesures (dites positives) imposées.

En bref, deux types de solution ont été proposés pour corriger les inégalités raciales. L'un exclusivement centré sur l'égalité des chances individuelles, indépendamment des particularismes; l'autre surtout centré sur des mesures raciales et ethniques préférentielles. Les deux types de solution sont critiqués et controversés en raison de leurs résultats jugés peu probants, mais aussi en fonction des principes qui les sous-tendent. Cependant, d'un côté comme de l'autre, les arguments de la critique - habituellement éthiquement fondés sur la recherche de moyens de contrer la discrimination et les inégalités -, dérivent parfois vers des conclusions, sinon carrément racistes, assez ambiguës du moins pour servir une argumentation raciste sous couvert tantôt «moral», tantôt «scientifique». Ce sont ces dérives que nous voulons faire ressortir, et non débattre des résultats de chaque méthode, sur quoi n'existe d'ailleurs pas de consensus.

Les critiques adressées à l'égalité des chances, d'une part, avancent l'argument de la victimisation historique. Selon cette critique, les populations qui ont historiquement subi de la discrimination, institutionnelle ou coutumière, partent avec un handicap «structurel» impossible à surmonter s'il n'est d'abord corrigé par des mesures préférentielles. D'autre part, la critique avance une théorie identitariste de la préservation des particularismes culturels. Postulant que les solutions de type color-blind (qu'il s'agisse de la race ou de la culture «ethnique») dévalorisent ces particularismes aux yeux des victimes tant qu'à ceux des racistes (la société «blanche»), cette critique affirme que ces solutions ne sont que le simple prolongement du colonialisme interne qui prévaut aux États-Unis depuis qu'ils existent.

Mais il arrive que ces arguments soient assortis d'affirmations sur la permanence des races et de leurs caractères spécifiques. Ces discours (illustrés ici par celui du Black Power), sont usuels et communs aux deux groupes («raciaux») principaux. Or, quelles qu'en soient les motivations profondes, ils tombent dans le piège qui guette l'antiracisme de type différentialiste: pour les Américains blancs, la ségrégation raciale de fait est la meilleure garantie de non contact; quant aux Américains noirs ils «renversent» le schéma à leur avantage et au désavantage des «blancs» (la «race blanche» est dangereuse sur le plan moral). Armé de ces arguments, le Black Power, par exemple, qui fustige et accuse de trahison la classe moyenne «noire», lance un appel au séparatisme institutionnel absolu.

Le discours du Black Power se situe dans la foulée de l'obtention des droits civils et a graduellement perdu de sa force jusqu'aux années 80. Mais la récession des dernières années, qui entraîne une surpaupérisation alarmante des populations marginalisées, favorise l'apparition de mouvements radicaux de droite, tels celui d'un nouveau leader séparatiste, qui agrémente cette fois le discours du Black Power du thème de la guerre raciale, et qui prédit l'extermination de la «race blanche». Vu son explication de la pauvreté des inner cities, ce «racisme retourné», qui parasite le discours critique de la tendance particulariste, obtient un succès inquiétant parmi la population noire. Un mouvement de masse plus récent, dit des «Promise Keepers» et d'origine «blanche», nous semble quant à nous trop

autoritariste et trop ambigu pour conserver longtemps son caractère en apparence racialement neutre.

De l'autre côté, les mesures préférentielles subissent elles aussi des critiques, particulièrement depuis les années 80. Certaines dérivent vers des formulations dites universalistes du racisme.

La principale des critiques antiracistes est à l'effet qu'en établissant de telles mesures, les institutions ne font que stigmatiser davantage les groupes visés tout en laissant croire qu'ils souffrent d'une défaillance qui leur est spécifique. En outre, ces programmes seraient inefficaces car ils ne bénéficieraient qu'aux individus de classe moyenne, éduqués et mobiles; ils n'auraient aucun impact sur les habitants des inner cities, en particulier les jeunes, dont la pauvreté chronique risque de se transmettre aux prochaines générations, créant ainsi une sous-population complètement exclue et soumise aux seules règles du milieu. Ces critiques se présentent donc comme une explication aux graves problèmes sociaux en expansion aux États-Unis. Mais pour résoudre ces problèmes, deux solutions sont proposées. Un premier type de solution vise la réduction des effets dévastateurs des changements structurels survenus depuis maintenant plus de trente ans: favoriser une meilleure intégration de l'économie, favoriser une reprise du leadership économique par les grands centres villes désertés par les classes moyennes au profit des banlieues, etc. Ces mesures redonneraient aux habitants des inner cities un accès à l'économie et aux services, dont en particulier à l'éducation. Pour certains auteurs, il ne s'agit pas nécessairement d'abolir les mesures préférentielles, mais bien de les assortir de mesures de redressement réel de l'économie et des structures des services, sans quoi elles ne donneront jamais aucun résultat tangible. Selon un deuxième type de solution, la priorité devrait être redonnée à l'égalité des chances, en revalorisant le rôle intégrateur de la famille, de l'école, des églises et des règles de droit auprès de la population des inner cities dont le principal problème est l'isolement géographique et économique. Il faut donc fournir aux individus les moyens de sortir des ghettos en leur fournissant des services adéquats et en leur offrant un support économique

(de même qu'à tous les pauvres, sans égard à leur couleur). Cette solution, taxée de conservatrice par ses détracteurs actuels, met l'accent sur la nécessité pour les habitants des inner cities de réorienter leurs valeurs et leurs normes de conduite vers des objectifs de réussite et d'inclusion dans le courant socio-économique dominant. C'est précisément cette dernière partie de l'argumentation qui est parasitée à son tour par une reformulation du racisme dit «d'assimilation».

Cependant ce racisme réfère à des justifications nouvelles, qui découlent des idées reçues actuellement en vogue. Cette nouvelle vague de conservatisme à tendance raciste semble vouloir s'affirmer de plus en plus aux États-Unis. Avant de clore ce chapitre, il serait donc utile de montrer par quels arguments elle se constitue et peut se déclarer «antiraciste».

Nous avons déjà mentionné l'essai soi-disant scientifique de Herrstein et Murray[147]. Rappelons que ces auteurs, prétendant chercher une explication scientifique aux «inégalités raciales», avancent que proportionnellement plus de Noirs que de Blancs ont un QI inférieur à la moyenne. D'où selon eux, les inégalités raciales. Aux critiques qui les accusent de racisme, Herrstein et Murray refusent toute crédibilité en alléguant qu'elles sont «biaisées» par le discours antiraciste, qu'ils réduisent bien entendu à sa caricature, le «politically correct».

Légitime et saine, la critique du «politically correct» n'en n'est pas moins «retournée» en tant que formulation dite «néo-conservatrice» du racisme[148]. De leur «démonstration»,

---

147 *The Bell Curve*, 1994. Voir *supra*.

148 Le néoconservatisme entretient une parenté assez évidente avec la socio-biologie, soi-disant «science» des comportements sociaux par rapport aux caractéristiques biologiques. Cette dernière, initiée par E.O. Wilson en 1975 (*Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass: Belknap), avance que les comportements humains sont déterminés par les caractéristiques génétiques différentielles entre groupes: les supposées affinités raciales et ethniques seraient dues à un patrimoine génétique qui les induit et qui aurait pour fonction de maintenir l'unité et la survie du groupe, au moyen, entre autres, de l'endogamie. Ces affinités

(à suivre...)

Herrstein et Murray déduisent qu'il faut certes favoriser l'égalité des Noirs, mais qu'étant donné leur quotient intellectuel en moyenne inférieur, tout effort peut se révéler vain (par exemple, les programmes de redressement). Non moins inquiétant et autant controversé est un essai paru en 1995, attribuable à D'Souza. À travers plus de 700 pages, cet auteur s'emploie à montrer qu'il pourrait très bien y avoir des différences «raciales» «génétiques» qui influent sur le comportement, ainsi qu'il le déduit lui-même de la comparaison entre un comportement «civilisé» et la «barbarie» propre aux inner cities. Sans se soucier des contradictions - qui d'ailleurs servent bien l'ambiguïté de son essai -, il propose le retour à une éthique color-blind, seule capable de permettre aux Noirs des inner cities (en particulier) d'atteindre l'égalité, ainsi que le maintien des programmes de redressement pour les Noirs de classe moyenne seulement, et de fournir aux individus des inner cities des structures qui leur permettent de sortir de la «barbarie» en question. Quant aux différences raciales, il les tient pour scientifiquement très plausibles, tel que l'auraient selon lui tour à tour démontré A. Jensen, William Shockley[149], E.O. Wilson, et plus récemment Herrstein et Murray. Se réclamant d'un universalisme libéral intégral[150], D'Souza attribue aux critiques négatives et «hystériques», provoquées par les essais de ces différents auteurs, la permanence des inégalités raciales. Il serait selon lui possible de régler le problème en reconnaissant les différences entre groupes raciaux.

148(...suite)
génétiques entre individus d'un même groupe seraient d'ailleurs d'autant plus fortes selon Van Den Berghe (1978), que les liens de parenté sont rapprochés. Ce schéma déterministe des comportements humains est déduit de ceux des différentes espèces animales. Les comportements «altruistes» par exemple (une mère qui se sacrifie pour son enfant) auraient pour unique fonction de protéger l'espèce et seraient génétiquement déterminés. De telles théories sont décriées par l'antiracisme qui a pourtant peu d'arguments pour les contrer puisqu'elles font intervenir un discours pseudo-relativiste difficile à démasquer.

149 Biologiste récipiendaire d'un Nobel dans les années 60. Devenu un adepte de la théorie de A. Jensen (voir *supra*, note 96), il fit selon D'Souza une campagne eugéniste (demandait que les QI «inférieurs» ou «bas» fussent payés pour ne pas avoir d'enfants!). Le GRECE, en France, réfère à cette même théorie identitariste (voir *supra*, notes 74 et 76).

150 À cet effet, voici un extrait typique de *The End of Racism*: «Just as variation among individuals explains why some individuals perform better than others, so variation between groups could explain why some groups do better than others» (p. 450).

Les déviations suspectes, voire racistes, des différentes explications des inégalités raciales et leurs utilisations dans les controverses touchant les types de solution mis de l'avant pour y remédier, illustrent bien en fin de compte comment d'un côté, l'absence de consensus sur ce qu'est le racisme et, d'un autre, l'affirmation généralisée et consensuelle dans les différents courants antiracistes de l'univocité, du racisme, entraînent des possibilités variées de réintroduction de nouvelles formulations racistes, en apparence acceptables. Elles montrent aussi à quel point le racisme est opportuniste, à quel point il se comporte essentiellement, dans ses formulations, en parasite d'idéologies qui dominent certains milieux sociaux ou l'ensemble d'une société. Les exemples que nous avons donné sont américains. Non parce que le phénomène n'existe pas ailleurs, comme nous l'avons déjà constaté en ce qui regarde la France, mais parce que c'est principalement aux États-Unis que des solutions institutionnelles ont été proposées.

Au Canada et au Québec, les mêmes types de solution, avec quelques années de retard par rapport aux États-Unis, ont été mis en place. Comparativement, les controverses y sont peu virulentes. En ce qui regarde les «programmes d'accès à l'égalité», tels qu'implantés au Québec depuis une douzaine d'années, ils commencent à soulever quelques réticences et quelques critiques. Mais apparemment, pour des raisons d'efficacité seulement. En effet, il semblerait que ces programmes n'ont pas réussi à modifier autant que souhaité la participation au marché du travail des groupes minoritaires pour des raisons non encore élucidées. Cependant, il ne fait pas de doute que les idéologies américaines, de gauche comme de droite, ont des répercussions ici, comme en font foi les programmes de redressement canadiens et québécois eux-mêmes, dont la justication politique a des sources américaines d'un côté et la présence de groupuscules qui propagent de la propagande raciste explicite de l'autre.

Quoi qu'il en soit, les contextes historiques très contrastés des grands ensembles politiques que constituent l'Europe, les États-Unis et le Canada, ont donné lieu à des rapports à l'Autre qui se sont formulés selon des idéologies de départ et selon une évolution différentes

d'un endroit à l'autre. Dans la conclusion générale qui suit, nous tenterons d'établir quelques hypothèses à ce sujet.

«La barbarie n'est pas située dans tel ou tel univers axiologique. Elle ne réside ni dans l'exigence éthique d'universalité ni dans l'exigence «culturelle» d'identité, laquelle ne peut être que différentielle. La barbarie est engendrée par la corruption de l'une ou de l'autre exigence, lorsque chacune s'érige en absolu, niant par son exclusivisme l'existence même de l'autre exigence. La limite imposable à la barbarie est précisément la pensée qu'une exigence autre que la mienne existe et mérite d'exister: l'autre exigence, celle d'autrui, est la limite de mon exigence, ce sans quoi celle-ci n'est qu'haïssable. Telle est la «pensée de derrière» qu'il faut garder, réserve essentielle. Aux argumentations différentalistes il faut dès lors accorder la valeur fonctionnelle d'un principe de limitation des prétentions abusives de l'idéologie universaliste.»

Pierre-André Taguieff[151]

«La seule universalité de valeurs possible est celle qui se construit pas à pas, à travers les luttes, la coexistence et le dialogue. Et la seule garantie en est la bonne volonté sans complaisance vis-à-vis de l'Autre, de l'étrange et de l'étranger.»

Henri Atlan[152]

CONCLUSION

Cette étude avait pour objectifs de départ de cerner et de faire comprendre l'ensemble des problèmes liés à la réflexion sur le racisme. Pour nous en approcher, nous avons examiné cette notion dans l'optique des sciences sociales, qui l'ont énoncée, et où les doctrines juridique et politique puisent actuellement l'argumentation de certaines de leurs interprétations et des solutions qu'elles proposent.

Au terme de cet examen, il apparaît que les réponses aux questions posées ne sont ni simples ni univoques. En effet, l'analyse des textes parcourus nous dévoile que le racisme constitue un phénomène autrement plus subtil que ce qu'en dit le vocabulaire antiraciste usuel.

---

151 Pierre-André Taguieff 1987, *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard.

152 Henri Atlan 1986, *À tort et à raison: intercritique de la science et du mythe*, Paris Seuil.

En fin de compte, ce travail nous aura permis de mettre en évidence les modes d'interprétation du racisme ainsi que les paradoxes qu'ils impliquent. Ce faisant, nous fournissons à la Commission un cadre théorique l'aidant à retracer, dans un contexte institutionnel (une entreprise par exemple) ou autre, les façons dont les représentations racistes sont véhiculées. Cela n'était pas possible auparavant. Aussi les problèmes qui sont à l'origine de cette étude sont maintenant plus faciles à circonscrire et à comprendre. Plus précisément, nous sommes mieux en mesure de «découdre» une série de discours souvent plus faciles à dénoncer qu'à réfuter, tel celui bien connu: «je ne suis pas raciste, mais...». Pareillement, il est plus facile de comprendre, d'analyser et de relativiser les utilisations de ce terme. Enfin, nous espérons qu'il est possible de mieux comprendre les raisons profondes de la persistance de l'exclusion d'un Autre malgré les «luttes» antiracistes menées depuis cinquante ans.

Néanmoins, les résultats obtenus ne peuvent faire l'objet que de propositions de modèles de compréhension fondés sur des hypothèses de travail, et non d'une «définition» ex-cathédra du racisme, car il ne semble ni possible, ni encore moins souhaitable, de «définir» le racisme une fois pour toutes. Il semble en effet —et le contexte mondial actuel tend plus que tout à le confirmer —que ce phénomène s'adapte aux définitions qu'on en donne. Car s'il y a une conclusion majeure à ce travail, c'est que le racisme est un phénomène essentiellement opportuniste dans ses formulations, dont la stratégie est de parasiter les idéologies pour passer inaperçu.

Plutôt que des réponses catégoriques, nous proposons donc un «guide» théorique pouvant servir d'instrument pour aider à repérer et à réfuter les expressions du racisme, lesquelles, presque toujours, doivent au contexte idéologique dans lequel elles se formulent leurs arguments et la crédibilité de ceux-ci.

Ce document deviendra pour la Commission un aide-mémoire, un guide conceptuel l'aidant à situer ses interventions et à éclaircir certains aspects de ses dossiers d'enquête. Ses conclusions aideront la Commission à adopter une saine distance critique à l'égard de toute

pratique antiraciste et de tout discours sur le racisme. C'est d'ailleurs l'approche que nous avons tenté d'adopter, puisque nous avons systématiquement procédé à l'examen de textes contradictoires d'un côté, et critiques de l'autre.

En guise de conclusion générale, nous reprenons dans un premier temps les principaux éléments qui se dégagent de l'ensemble des textes théoriques parcourus. Nous en déduisons les grandes lignes du guide de lecture que nous proposons d'utiliser en tant qu'hypothèse d'analyse des énoncés racistes ou dits racistes. Dans un deuxième temps, nous tentons de montrer l'utilité de ce guide en l'appliquant, à titre illustratif et sous forme d'hypothèse, à une lecture de l'évolution des grandes formulations parasitaires générales du racisme dans des sociétés qui se distinguent selon différentes formulations de leur identité. Nous portons ensuite à l'attention du lecteur les principaux pièges que comportent le discours et la pratique antiracistes tels qu'ils sont véhiculés par les institutions politiques. Enfin, nous proposons à la Commission quelques pistes de réflexion et d'action.

1. ÉLÉMENTS CLÉ DE COMPRÉHENSION DU RACISME

Dans le cours d'une étude documentaire sur le concept de racisme, un premier parcours de textes confronte le lecteur à des voies multiples d'interprétation du phénomène qu'il est censé faire connaître. Un deuxième constat, non moins troublant, attend le chercheur: l'absence, totale ou partielle, de cadre conceptuel ou de référents théoriques précis dans nombre de textes pourtant considérés comme fondamentaux. Devant la difficulté que présentait pour nous une telle variété de contenus et de contenants, nous avons résolu de nous en remettre aux critères de classification de plus en plus utilisés par les auteurs qui tentent eux aussi de «comprendre» le racisme à travers la documentation qui en fait état. Nous avons donc tenté de réduire les conceptualisations du racisme aux deux voies dont il découle selon les auteurs.

L'essentiel du déblayage conceptuel effectué nous a donc fait remonter aux sources de ce qui s'avèrerait être le racisme. Il s'agirait des deux grandes tendances contradictoires qui dans l'imaginaire social se constituent en rapport à la Différence, et dont les formulations, très variables, servent de support idéologique aux identités collectives, nationales ou autres, et en même temps qu'elles servent de justification à l'expression du racisme.

D'un côté, cet imaginaire serait centré sur la survie, sur la continuité de Soi, c'est-à-dire sur ce qui tiendrait lieu de lignée commune conçue comme unité organique. Considérant le Soi comme unique, cette tendance serait la base de la vision du monde dite «différentialiste» constituée en idéologie. Or, elle tendance confine au repli sur Soi et à la peur de l'étranger, car celui-ci mettrait l'identité du groupe en péril. Lorsqu'elle dévie vers la conception de Soi en tant que Valeur absolue, en tant que Référent Suprême d'un Nous contenant tous les autres référents, et qu'elle exclut par conséquent tout contact qui menacerait la «pureté» du Soi, les individus qui s'en réclament formulent le rejet de l'Autre en tant que nécessité. À ce stade, l'idéologie différentialiste s'est pervertie en formulation dite «différentialiste» du racisme.

De l'autre côté, l'imaginaire social se bâtit sur le désir de communiquer avec le monde extérieur, sur l'ouverture à l'Autre. Puisqu'il est possible et désirable de communiquer avec lui, le Différent est considéré comme fondamentalement pareil à Soi. Cette tendance est le siège d'une deuxième idéologie, dite «universaliste», qui assimile l'Autre à Soi en tant qu'individu formant une même communauté située dans un ordre transcendant les appartenances et les particularismes. Constitué d'individus, l'Autre, l'étranger, est donc l'égal de Soi. Cependant, étant «égal», il ne peut être différent. D'où la tendance qui se formule dans le sillon creusé par cette vision du monde, et qui s'exprime en tant que devoir d'effacer la différence de l'Autre, afin qu'il devienne Même. Or, cette tendance confine à considérer l'Autre comme culturellement inférieur à Soi. Lorsqu'elle se formule en tant que raison évidente de l'incapacité de l'Autre de se comporter en égal et donc d'atteindre l'égalité de fait, et qu'elle justifie son exploitation, la vision universaliste du monde se trouve alors à son

tour pervertie en une deuxième formulation du racisme, dite «de colonisation» ou «d'assimilation».

Historiquement, ces deux idéologies contradictoires ont servi au racisme de justification. C'est pourquoi en leur temps et dans leur contexte de formulation, les discours racistes passèrent généralement pour légitimes. Hormis les énoncés racistes d'extrême-droite calqués sur le discours nazi, de nos jours également le racisme se formule selon des modes tout-à-fait recevables pour qui adhère à l'idéologie à travers laquelle il s'exprime. En regard des formulations historiques et des formulations actuelles du racisme, l'hypothèse de la nature parasitaire des modes de formulation de ce phénomène, de sa capacité de passer incognito dans les auditoires auxquels il s'adresse, est d'autant plus crédible qu'elle est vérifiable. Ce caractère fondamental de ses formulations expliquerait l'incessante réémergence du racisme.

Pour étoffer un peu plus les éléments d'analyse qui ont débouché sur les grands traits précédents, nous les présenteront maintenant sous forme de synthèse systématique en procédant dans l'ordre suivant. Pour mieux comprendre les raisons de sa banalisation sous forme d'accusation et le fait que ses origines idéologiques aient été effacées, nous rappellerons brièvement le contexte dans lequel le terme «racisme» est né. Cela nous conduira à resituer la situation paradoxale dans laquelle se trouve la lutte au racisme, puis à rappeler les défis que la lutte au racisme doit relever pour parvenir à être efficace.

a) ***Le racisme selon le sens commun***

Avant d'acquérir le statut scientifique qu'on lui accorde, le terme «racisme» aurait été «inventé» par les nationalistes français de l'entre-deux guerres. Ces derniers, définissant la culture française comme «universelle» et les français comme «race», accusent l'Allemagne de «racisme». Leur accusation allègue que l'Allemagne prétend imposer la «Deutsche Kultur» au monde entier, en prétextant la soi-disant «supériorité» du «Volk». Or, cette

accusation englobe tous les Allemands, auxquels sont étendues les prétentions avancées par le national socialisme alors en émergence[153]. La première fonction historique du terme racisme est donc d'accuser l'Autre, l'ennemi, sur la base des appartenances qui lui sont prêtées. D'où la fonction actuelle du terme racisme, qui est d'accuser un ennemi pour le discréditer. Autre particularité: ce sont deux nationalismes, auto-déclarés «races», qui s'affrontent. Le français, se disant «universaliste» accusant l'allemand d'«anti-universalisme». D'où l'interprétation originelle, selon laquelle le racisme nierait l'universel.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'après la deuxième guerre mondiale, le terme soit définitivement inscrit au vocabulaire sous les arguments avancés par le nazisme:

> «*Théorie de la hiérarchie des races, qui conclut à la nécessité de préserver la race dite supérieure de tout croisement, et à son droit de dominer les autres.*»[154]

Cette définition est standard et considérée unanimement comme univoque. Aussi, elle permet d'inclure indistinctement sous un même vocable des phénomènes historiques tels l'esclavagisme, le colonialisme, l'apartheid, la ségrégation raciale, le génocide et l'ethnocide.

---

153 Si on y regarde de plus près, il s'agit aussi d'une accusation qui déclare incontournable chez l'Autre, donc permanente, l'abjection qui lui est attribuée: «Le Volk, le Volkstum, la race, le socialisme national, c'est l'éternel Ersatz que l'Allemagne s'invente à elle-même en face des idées qui, à côté d'elle et en face d'elle, se sont épanouies en civilisations homogènes et réussies, ...» (Taguieff 1987: 144-145, citant Vermeil, l'historien académicien qui a inscrit la notion de racisme dans la lexicographie savante française dans les années 30).

154 *Le Nouveau Petit Robert*, édition mise à jour de mars 1995. *Le Petit Larousse Illustré* de 1975 définissait pour sa part le racisme comme étant un «Système qui affirme la supériorité d'un groupe racial sur les autres, en préconisant, en particulier, la séparation de ceux-ci à l'intérieur d'un pays (ségrégation raciale) ou même en visant à l'extermination d'une minorité (racisme antisémite des nazis)». Pareillement, dans un document produit au sein de la CDPDJ, le racisme est défini «une théorie qui consiste à classer les êtres humains par races, pour ensuite les hiérarchiser, établir la supériorité de certains groupes sur d'autres. Exemple, le fait, dans les manuels d'histoire, de qualifier les populations autochtones américaines de «sauvages» par rapport aux Européens «civilisés» est une manifestation de racisme» (Guide pédagogique accompagnant *Pour mieux vivre ensemble, ouvrage de réflexion sur la Charte des droits et libertés de la personne du Québec à l'intention des jeunes en milieu scolaire*, Direction de l'éducation, Commission des droits de la personne du Québec, 1991, p. 249 [Lexique]).

Aujourd'hui, ce sont, entre autres, l'impérialisme économique et culturel de l'Occident vis-à-vis le Tiers-monde, et la discrimination envers les travailleurs immigrés dans les métropoles occidentales, qui reçoivent la même désignation générale.

Devenu tabou de par ses origines politiques, et charriant indistinctement des contenus divers, il est compréhensible que «le racisme» serve d'anathème et d'instrument de discrédit. De là également l'imprécision de cette notion et son «verrouillage» à la critique, qui renforcent nécessairement la fonction polémique du terme.

Les deux logiques d'interprétation du racisme dévoilent cependant les failles de cette notion telle que la conçoit l'«antiracisme dogmatique» c'est-à-dire le discours institutionnel sur le racisme tel que nous l'entendons aujourd'hui.

b) *Les logiques d'interprétation du racisme*

Pour une première logique, dite «universaliste», le racisme est une idéologie au sens propre du terme: un système de représentations transmis par un discours, en vue de justifier ou d'expliquer un état des choses, c'est-à-dire les inégalités découlant d'une relation de domination. Dans le racisme-idéologie, c'est la «différence» qui remplit la fonction justificative. Pour le dominant, ici le «raciste», fondamentalement anti-universaliste et anti-égalitariste, il s'agit donc d'assurer la non transgression de la différence (réelle ou inventée). C'est pourquoi il la transforme en «race», transformation qui consisterait à interpréter les différences comme autant de types permanents, puis à déclarer ces types absolument différents, de façon à les rendre incontournables, incomparables et inassimilables. Suite à quoi, ayant recours à un argument sacralisé (la religion, la nature, la biologie, la génétique, ont tour à tour fait l'affaire), le raciste établit l'«évidence», la «naturalité irréfutable» de la différence raciale. Enfin selon cette logique, il ne resterait au raciste qu'à hiérarchiser les différences en se déclarant «race supérieure» et en déclarant «inférieures» les autres «races». Selon bon nombre d'interprétations du racisme, la peur de perdre son caractère

de supériorité alimenterait chez le dominant de la «relation raciale» la phobie du métissage nécessaire au maintien de la différence.

La conclusion du racisme serait donc que les races étant inscrites dans l'ordre naturel des choses (conçu comme absolu et incontournable) en tant qu'entités permanentes, absolument différentes et hiérarchiques (inégales), leur mélange mène à la décadence[155], péril que seule la séparation raciale peut éviter. La «guerre raciale» est un thème greffé à cette logique du racisme confinant au génocide. Historiquement, la «théorie du complot» et la détermination d'un bouc émissaire racialement défini, ont en effet justifié plus d'une persécution.

Cependant, on a vu que la hiérarchie, considérée comme corollaire de la notion de race, demeure imprécise et non consensuelle dans les conceptualisations de type universaliste. Les auteurs divergent également quant à la source qu'ils prêtent au racisme: s'agit-il d'une tendance inscrite dans le processus relationnel humain[156], que le dominant utiliserait à son profit, ou encore, d'une idéologie construite par le dominant en vue d'un profit[157]? Dans ce dernier cas, il n'y aurait qu'à faire disparaître les systèmes inégalitaristes pour que le racisme disparaisse à son tour.

Puisqu'il sacralise la différence, le racisme dénoncé par la logique universaliste est différentialiste. C'est pourquoi à l'inverse du racisme qu'il dénonce, l'antiracisme de type universaliste réclame l'abolition des différences, qu'il considère comme pure fiction du dominant. L'éducation est proposée comme moyen infaillible d'abolir la croyance en la

---

155 Soit de la race dite supérieure, soit de toutes les races, dont les caractères s'effaceraient.

156 Comme le suggèrent ou l'affirment entre autres Poliakov 1976, 1987; Guillaumin 1977; Memmi 1980.

157 Tel que le conçoivent les auteurs dits «radicaux marxistes» aux États-Unis ou d'autres, plus nuancés, tels Arendt 1982 et Marientras 1983 par exemple.

différentialité humaine. Cependant il y a ici un paradoxe, que la deuxième logique antiraciste vient mettre en évidence.

La deuxième logique antiraciste, dite «différentialiste»[158], présuppose l'homme fondamentalement divers et accuse l'universel en tant qu'abstraction érigée en dogme par l'Occident et dont découlerait le «préjugé racial». Ce dernier proviendrait de l'erreur de jugement consistant à expliquer par la race la hiérarchie culturelle inventée par l'Occident. Selon la logique différentaliste, qui accuse l'universalisme du seul et vrai racisme, il ne s'agit donc pas de nier les différences, qui non seulement existent mais sont fondamentalement bonnes, mais bien de réfuter la hiérarchie culturelle qui a fait croire à une hiérarchie raciale.

La réfutation de la hiérarchie raciale, avancée par l'école d'anthropologie culturelle de Boas[159], consiste à montrer que des cultures différentes n'ont pas de norme commune, ce qui les rend incomparables: étant incomparables, il est impossible de les hiérarchiser. Obnubilé par son ethnocentrisme, dont la dernière figure historique se serait manifestée sous forme de «faux évolutionnisme», l'Occident s'est arrogé le droit de coloniser et d'assimiler l'Autre, détruisant ainsi la diversité sur laquelle reposerait l'avenir de l'humanité. Selon l'idéologie différentialiste, le «pivot» du racisme serait la négation des différences, négation qui a résulté en un ethnocide généralisé comme méfait ultime du racisme. L'humanisme classique ayant entrepris d'«éduquer» l'Autre pour le «civiliser», il serait le grand responsable de la formation du «préjugé racial».

---

158 Nous employons systématiquement le terme «différentialisme» pour référer à un type de pensée, à une attitude spéculative et émotive spécifique, qui porte à survaloriser la différence, les appartenances, fussent-elles en conflit avec des objectifs égalitaristes, et nous utilisons ces implications en tant que support théorique d'un type idéal, au sens wébérien de l'expression. Bien que le terme «pluralisme» soit aussi très souvent utilisé, il charrie des contenus divers, n'ayant parfois pas de commune mesure, et est de ce fait ambigu. Il réfère à la pensée différentialiste, mais aussi à la diversité empirique, se rapportant tantôt aux différences individuelles, tantôt aux différences dites collectives, et tantôt à la diversité de pensée et d'opinion.

159 Fondateur de cette tendance au cours des années 20 aux États-Unis.

Puisque l'effet ultime du racisme est la destruction de la différence, il faut affirmer celle-ci, la revendiquer, et tout faire pour la préserver. Force est donc de reconnaître qu'il y a une contradiction formelle dans les prescriptions antiracistes. Qui plus est, la logique antiraciste de type différentialiste réintroduit, en le déplaçant de la «race» vers la «culture», le mode de formulation différentialiste du racisme mis en évidence par la logique universaliste.

Toutefois, l'école de Boas ne nie pas l'universel. En effet, déclarant dans un premier temps les cultures incomparables, elle leur reconnaît dans un deuxième temps une fonction symbolique qui les inscrit dans l'universel. Mais il y a là une autre contradiction, qui à l'époque n'avait d'ailleurs pas échappé à certains auteurs.

c) *Le paradoxe de l'antiracisme*

- **Les logiques de constitution de l'antiracisme**

En instituant après la deuxième guerre le discours nazi comme archétype du racisme, la définition courante du terme fusionne, sans critique aucune, les deux logiques dont nous venons de faire état. Aussi, la lutte au racisme s'est historiquement organisée autour d'un thème reçu comme univoque (le racisme) mais qui implique en réalité une pluralité de sens qui se formulent selon des propositions et des prescriptions contradictoires. D'un côté, la rhétorique raciste consiste à inventer des différences pour justifier l'exclusion de l'Autre. Il faut donc inclure l'Autre en abolissant, par l'éducation, les différences. De l'autre côté, la rhétorique raciste invente une hiérarchie culturelle pour dévaloriser l'Autre, le faire disparaître en temps qu'Autre. Il faut donc revaloriser, maintenir, revendiquer, la différence.

Malgré la contradiction de ses prescriptions, l'idéologie antiraciste se croit parfaitement à l'abri de toute mise en question, car elle se fonde sur deux «évidences»: d'une part, au-delà des divergences savantes sur ce que serait le racisme, ce dernier produit toujours le même

résultat, soit la «violence faite à l'Autre»; d'autre part, la science moderne[160] prouve hors de tout doute que les races pures n'existent pas et que des cultures différentes sont égales (car incomparables). Cependant, force est de reconnaître que ce sont là deux «évidences» non pertinentes, voire contre-productives, pour combattre le racisme. En effet, la «violence faite à l'Autre» est d'une telle imprécision que loin d'effacer la contradiction, elle la déplace sur l'interprétation des résultats du racisme (génocide et ethnocide; inégalités et destruction des cultures). Quant au mode scientifique de réfutation des arguments prêtés au racisme, il entraîne la conviction que le racisme consiste à croire en l'existence «actuelle» de «races pures» sur le plan génétique, alors qu'il s'agit d'une notion sociale appuyant dans l'imaginaire la préservation de Soi.

Il ressort également des prescriptions antiracistes deux contradictions pratiques. D'une part, le rapprochement qu'implique l'égalité efface à la longue la différence[161]. D'autre part, alors que le racisme est scientifiquement réfuté selon l'antiracisme, la notion phénotypique de race n'en constitue pas moins un repère social sur-utilisé par l'antiracisme (américain en particulier), lequel «racialise» la société[162] sous prétexte d'instaurer l'égalité. Or, une telle réification de la race entraîne inévitablement la permanence des représentations raciales ainsi que des rhétoriques racistes.

---

160 «Le racisme n'a aucune base scientifique. "Mein Kampf est [...] l'évangile du national-socialisme, ou, plus exactement, du racisme" Blainville)». *Le Nouveau Petit Robert op. cit.*, sous la rubrique «racisme». Il est en effet acquis que d'une part, la science génétique a montré la fausseté des théories héréditaristes et de l'existence des races pures; et que d'autre part, comme le montre la science anthropologique, la notion de supériorité est non fondée puisqu'il est impossible de hiérarchiser des cultures différentes.

161 Voir Lévi-Strauss 1973, 1983, Dumont 1983, Taguieff 1987 *op. cit.*

162 C'est-à-dire utilise des critères tels la couleur de la peau, la texture des cheveux, l'ascendance raciale ou encore les degrés de métissage racial comme déterminants «objectifs» du groupe racial dans lequel seront classés les individus. Une fois établies, les catégories «raciales» servent de déterminant explicatif des différences empiriques (dites «objectives») constatées entre elles (Miles 1988, Webster 1992).

- **Le paradoxe**

La question qui se pose dès lors est celle-ci: comment se fait-il que ces contradictions aient été si longtemps ignorées ou du moins minimisées?

Les raisons de l'énigme sont complexes. Le coeur du problème tiendrait à l'aveuglement idéologique de chacun des deux discours antiracistes fondamentaux: pour le discours universaliste, la différence est inconcevable; pour le discours différentaliste, c'est la perte identitaire qui est inconcevable. Ainsi que l'expose Roger Bastide (1972) en présentant le fameux dialogue Mead-Baldwin, dont chacun défend une des propositions précédentes, elles débouchent sur des positions inconciliables. L'aveuglement de chacun sur la perspective de l'autre et leur incapacité mutuelle d'autocritique se soldent par un «dialogue de sourds». Chacun s'approprie donc «la» définition du racisme, dont les termes se prêtent au malentendu, pour interpréter «le» racisme.

Par ailleurs, comme nous venons de le voir, chaque logique antiraciste met en évidence le racisme de la logique qui lui est contraire. Mais, étant aveugle à son propre paradoxe, chaque logique ne combat que le racisme greffé à la logique opposée.

Dès lors, l'antiracisme se retrouve à utiliser, pour dénoncer le racisme, les termes et arguments de ce dernier.

Ce système paradoxal entraîne inévitablement la paralysie de l'antiracisme, lequel, croyant combattre le racisme, ne voit pas qu'il contribue à le perpétuer sous la formulation que lui-même lui fournit. D'une façon ou d'une autre, le racisme se déplacerait donc sur le terrain de l'antiracisme. En effet, le racisme aurait la capacité de s'adapter idéologiquement à tout contexte, pouvant dès lors passer inaperçu. Au mieux, l'ignorance par l'antiracisme de ce paradoxe rend ses actions inefficaces; au pire, cela fait de lui l'allié du racisme. C'est pour échapper à ce cercle vicieux qu'il est nécessaire de comprendre où se situe la faille du

discours antiraciste. Seule une analyse sans complaisance de ses propres discours sur le racisme permettra en effet à l'antiracisme d'établir des bases solides l'aidant à relever le défi qu'il se donne.

d) *Stratégies du racisme*

- **La stratégie du racisme «différentialiste»**

Selon la logique universaliste, le racisme rejetterait explicitement l'universel en affirmant l'inégalité «biologique» des races ou des cultures. Or, ce rejet n'est nullement nécessaire à la pensée différentialiste pour se muer en racisme. Au contraire, le racisme utilise l'universel pour se rendre acceptable, car dans le différentialisme, les différents types d'humains fondent un universel, tout comme l'individu fonde l'universel dans la pensée universaliste.

Cependant, le racisme qui se formule sur le mode différentialiste érige la permanence de Soi en «Valeur des valeurs». C'est pourquoi il exige l'exclusion de l'Autre, qui constituerait un danger de «décadence» pour le Soi. Mais cette prescription d'exclusion se heurterait à un refus si elle n'était justifiée par un argument qui en fait une nécessité eu égard à la Valeur suprême et prioritaire que représente, pour la pensée raciste, la permanence d'un Soi «pur» et «vrai».

Or, bien que l'antiracisme le présuppose biologique[163], l'argument de nécessité de l'exclusion peut être tout autre, pourvu que, comme le rappelle Memmi, il réfère à une «appartenance». La religion, la langue, ou les notions plus vagues de «culture», d'«identité», au même titre que la «race» biologique au XIX^{e} siècle, peuvent très bien remplir cette

---

163 Tel que l'affirme le discours nazi qui reprend le thème de la race des «Aryans», «mythe fondateur» du regroupement des états germaniques au XIX^{e} siècle (Arendt *op. cit.*).

fonction. Il suffit que le racisme déclare sacré le devoir de préserver ces symboles identitaires, survalorisés dans les discours actuels, incluant un certain discours antiraciste, pour que soit justifiée l'exclusion du «hors appartenance» (le non Français, le non Québécois, le non Canadien, etc.) qui soi-disant les menacerait de disparaître.

Aucun rejet explicite de l'universel, aucune notion de supériorité, aucun argument biologique, ne sont nécessaires au racisme formulé sur le mode différentaliste: ce n'est pas parce que l'Autre est «inférieur» qu'on l'exclut, c'est parce que, voulant se préserver «tel que l'on est», on l'accuse de constituer un danger de décadence pour Soi. D'où la faiblesse fondamentale de la logique antiraciste qui postule que les trois arguments spécifient le seul et vrai racisme. D'où également l'aveuglement de la tendance différentialiste dans l'antiracisme, qui ne peut concevoir la dérive raciste de sa propre vision du monde. D'où enfin la force du racisme de type «différentialiste», puisqu'il peut s'exprimer en tant que discours recevable, «normal», «évident», dans le champ des idées et de la politique.

- **La stratégie du racisme «universaliste»**

Pour arracher l'individu à la tyrannie du particularisme fondateur de l'héréditarisme social et racial, le modernisme reconnaît l'égalité individuelle et institue ainsi l'universel. Cependant l'universel promu par le modernisme permet aussi au racisme de se constituer. Car s'adaptant à la toute-puissante idéologie moderne, c'est bien en prétextant l'universel que le racisme dit «universaliste» se pose dans le champ des «évidences». Le racisme de type «universaliste» rejette donc les particularismes et fait la louange de l'égalité individuelle. Mais dans ce discours, l'universel et l'individu demeurent des abstractions et tiennent lieu de dogmes. Ces notions étant abstraites dans toute pensée universaliste, le racisme qui en dérive trouve sa justification en leur fournissant un support concret: le raciste lui-même. En effet, pour ce type de formulation du racisme, l'Autre ne peut être «égal» que s'il est «Même». Or, puisque l'Autre est Autre, il est nécessairement incapable d'être égal. D'où la nécessité de le traiter différemment, c'est-à-dire de l'exploiter. Cette formulation du

racisme prétend donc reconnaître l'égalité fondamentale entre les individus, tout en affichant un mépris profond pour l'Autre qu'il détruit en même temps qu'il l'exploite. À toutes fins pratiques, si l'Autre est exploité c'est par suite de son incapacité d'assimiler les valeurs et d'adopter les normes du raciste.

La parenté entre cette formulation du racisme et le discours antiraciste explicitement universaliste est évidente puisque les deux refusent la différence: le racisme en la dévalorisant de façon absolue; l'antiracisme en la dévalorisant du fait qu'il la conçoit comme une invention du racisme. En d'autres termes, la notion de hiérarchie implicite dans un certain universalisme se disant antiraciste, est déclarée incontournable par le racisme qui en dérive. Cependant, celui-ci doit «démontrer» cette incontournabilité par un argument recevable dans la vision universaliste.

Or, bien que l'argument biologique utilisé par le colonialisme historique soit tombé en désuétude, il est réactivé aujourd'hui par la résurgence des théories héréditaristes dans les contextes qui leur sont le plus favorables, en particulier aux États-Unis où la pensée esclavagiste historiquement justifiée par l'«égalité universelle» agit encore sur les représentations sociales. Dans le contexte contemporain, le racisme ne peut plus référer à une hiérachie «raciale». Cependant la hiérarchie culturelle paraît acceptable dans certains milieux conservateurs. Or, comme aux États-Unis il y a confusion entre la «race» et la «culture noire», la hiérarchie culturelle ne peut que sous-entendre la hiérarchie raciale.

En conclusion, de nos jours, aucune des deux formulations du racisme ne nécessite le rejet de l'universel, ni la négation de l'égalité, au contraire. L'une avance l'égalité entre groupes (dits «races», «cultures», «identités», «religions» etc.) en tant que fondement de l'universel, à l'instar de la pensée différentialiste. L'autre l'égalité individuelle, à l'instar de la pensée universaliste. Mais les deux font de cette égalité un dogme et l'érigent en Valeur suprême. C'est pourquoi dans les deux cas, l'individu réel, la «personne» incarnée et située dans un contexte, est complètement gommée, bafouée, dévalorisée.

Il faudra donc de toute urgence à l'antiracisme réel trouver les moyens de réaffirmer la valeur essentielle de «la personne», dont le modernisme réclamait avec raison l'émancipation. Mais pour ce faire, et pour trouver les arguments qui se prêtent le moins possible à des dérives, il faut à l'antiracisme connaître les caractéristiques de base de ces dernières.

À partir des considérations qui précèdent, nous proposons donc un cadre d'analyse permettant de reconnaître les énoncés racistes.

e) *Cadre d'analyse*

- **Constats**

1° Les formulations du racisme sont souvent implicites et peu reconnaissables;

2° elles impliquent que l'Autre n'est pas «assimilable»;

3° sur cette base, elles exigent, explicitement ou non, le rejet de l'Autre;

4° pour être accepté comme nécessité, le rejet de l'Autre est justifié à même les éléments contextuels les plus évidents et incontestables, le contexte pouvant être très large (ex. un groupe se déclarant «ethnique») ou très restreint (ex. un quartier, une entreprise, un immeuble) où les représentations de Soi sont opérationnalisées;

5° à travers le processus qui mène au rejet de l'Autre, la valeur et l'identité de «la personne», c'est-à-dire de l'individu incarné et réel, sont complètement évacuées;

6° contrairement à ce qu'affirme l'antiracisme dogmatique, le racisme ne constituerait pas un phénomène imputable aux seuls «dominants» historiques qui seraient quasi prédéterminés à soumettre sans fin leurs «victimes» historiques. Il n'y aurait pas dans l'humanité deux camps incommunicables et permanents: les racistes et les victimes du racisme. Pareillement, la domination ou l'exploitation économique n'est pas nécessaire au racisme.

- **Hypothèses**

1° On peut réduire les formulations du racisme à deux logiques fondamentales qui se contredisent;

2° toute formulation du racisme a une seule logique de base sur laquelle elle fonde la justification des conclusions auxquelles elle mène, sous forme explicite ou non;

3° ces logiques seraient:

- l'Autre est dangereux car néfaste à mon «identité»: je dois donc l'exclure du corps social (exclusion physique). Ainsi par exemple, on entend souvent déclarer sur les lignes ouvertes ou dans la rue que les immigrés, les étrangers, etc. devraient «rester chez eux» au lieu de venir «nous imposer leurs coutumes». Le thème de l'«ennemi» qui «complote» contre le «Nous» peut aussi être présent. Pour justifier cet appel à l'exclusion (voire dans certains cas à la violence), il suffit à la formulation de cette dérive raciste du différentialisme d'affirmer que les races sont toutes égales, et que tous les individus se valent, mais qu'il s'agit d'autre chose: le «devoir» d'être Soi, de rester Soi commande cette exclusion. Lorsqu'un comportement effectif de rejet

repose sur une telle conviction, ce comportement sera justifié par un argument qui relève du contexte. Dans les contextes contemporains, l'«antiracisme» qui s'oppose spécifiquement à la disparition de la différence, sera volontiers invoqué;

OU

- l'Autre est «inégal» car il est «incapable» de «se comporter» (de penser, de sentir et d'agir) comme «il devrait» (i.e. comme moi-même): je suis donc obligé de l'exclure en le traitant différemment. Cette opinion est largement répandue et est la plus susceptible d'être rencontrée par la Commission.

Dans le domaine du logement par exemple, une pratique des propriétaires peut consister à ne pas entretenir les appartements qu'ils réservent exclusivement aux immigrés, et ce à un prix normalement demandé pour un logement entretenu. Cette pratique peut être «justifiée» par la soi-disant incapacité des immigrés (ou de certains groupes d'immigrés) d'entretenir les lieux, ainsi que leur soi-disant propension irréversible à conserver des coutumes «de ces pays-là». Des «preuves» pourront éventuellement être fournies. Ici, certains propriétaires reprochent donc à certains groupes d'immigrés d'être incapables de s'intégrer, et par conséquent de ne pouvoir être traités en «égaux». Dès lors, leur exploitation se trouve «justifiée» aux yeux des propriétaires et des locataires non immigrés. Dans le domaine de l'emploi, le refus de promotion par exemple, peut également être justifié par la présupposée incapacité du candidat à accomplir les fonctions requises.

2. MODES DE FORMULATION HISTORIQUES ET ACTUELS DU RACISME

En vue d'illustrer l'utilité du cadre d'analyse du racisme que nous proposons, nous appliquerons maintenant succintement et très grossièrement ses principes à des contextes nationaux dont les grandes lignes historiques du rapport à la différence sont relativement bien documentées.

En conformité avec les analyses qui précèdent, nous postulons que le racisme est un phénomène de rejet de l'Autre, du «hors appartenance», jugé essentiellement incompatible et dangereux, ou bien incapable de répondre aux critères qui définissent l'appartenance. Le racisme prend donc forme dans le moule de toute idéologie dont les arguments énoncent une «identité» ou, plus précisément, une appartenance.

Nous tenterons de montrer le bien-fondé de l'hypothèse suivante:

> *lorsque le racisme se manifeste, c'est généralement en utilisant le discours qui définit l'appartenance au «Nous», qu'il s'agisse d'une simple «communauté organique», d'un «peuple» ou d'une société constituée en pays ou en nation. Simultanément, l'idéologie fondatrice de ce «Nous» oriente les perceptions, les discours et les actions envers le «hors appartenance» dans tous les domaines sociaux plus restreints inclus dans le Nous. Cependant, les critères immédiats de définition du Nous pouvant évoluer, les formulations du racisme s'y adapteront à l'insu des acteurs.*

Nous appliquerons notre analyse aux sociétés élargies que sont les États-Unis, la France, et enfin le Canada et le Québec.

a) *Le racisme aux États-Unis*

Prenons comme premier exemple les discours qui ont historiquement prévalu aux États-Unis comme justification de l'esclavage, puis de la violence et de la ségrégation raciales, de la

discrimination dans le système déségrégué, et enfin de la séparation «raciale» et du «racisme retourné» actuels.

- **La période coloniale**

Avant la guerre d'Indépendance, les colons instituent l'esclavage d'Africains, en vue principalement de développer à grande échelle et à coût minime la culture du coton dans le Sud. L'idéologie de l'époque «oblige» à insérer dans l'humanité cette «race étrange» dont le comportement, non moins «étrange», déroge pourtant à toutes les normes de la chrétienté et de la «civilisation»[164]. C'est pourquoi, ne pouvant exclure les esclaves de l'universel humain sans encourir l'opprobre, les esclavagistes se justifient en évoquant l'«infériorité» des Africains, «incapables» qu'ils se montrent d'adhérer à la vérité de l'Évangile. Ce même discours vaut aussi pour les Autochtones lors des tentatives infructueuses de les réduire en esclavage[165].

- **De 1776 à 1865: l'universel et le naturel**

En 1776 l'Assemblée Constituante de Philadelphie proclame pour la première fois en Occident les principes d'égalité et de liberté, instaurant ainsi la citoyenneté comme base de la Nation américaine. Cependant, les esclaves africains et les Autochtones sont exclus de cette citoyenneté. Les premiers en raison de leur «infériorité»; les seconds, en raison de leur organisation et de leur lien avec le territoire, sont reconnus en tant que «peuple»[166].

---

164 Dès 1537, une Bulle pontificale avait en effet mis fin au débat sur l'appartenance ou la non appartenance des «sauvages» au genre humain en y apportant une réponse affirmative (Guillaumin 1972, Marienstras 1983).

165 Les Autochtones s'échappaient et retournaient rejoindre les leurs (d'où la systématisation et l'étendue exclusive de l'esclavage des Africains) (Carmichael et Hamilton 1967, Marienstras *op. cit*).

166 Marienstras *op. cit.*

L'esclavage pour la «race africaine»

Les esclavagistes avancent comme justification de l'institution deux arguments majeurs: d'une part, les esclaves sont «incapables» d'assumer la liberté, c'est-à-dire les responsabilités inhérentes à la citoyenneté; d'autre part cependant, puisque leur appartenance au genre humain en fait des êtres «éducables», l'institution esclavagiste peut être considérée comme temporaire[167].

Devant la pression économique du Sud et dépourvus d'arguments convaincants pour réfuter la rhétorique «universaliste» des pro-esclavagistes, les membres abolitionnistes de la Constituante de Philadelphie s'y plient. Parmi eux Jefferson, qui déclare «Je tremble quand je pense que Dieu est juste». D'ailleurs est également instituée la possibilité d'affranchissement pour les esclaves «ayant fait leurs preuves»[168], ce qui montre bien la croyance en la disparition de l'esclavage à long terme. Mais à l'esclavagisme justifié par des arguments universalistes se superposent l'interdiction du métissage entre «les races», ainsi que la classification obligatoire des métis dans la «race noire». Car l'époque est traversée par une idéologie «naturaliste» qui refuse de voir au-delà du concret observable: les races, dont l'existence est jugée directement observable, seraient non seulement «naturelles» mais encore, comme toute chose naturelle, elles seraient voulues par Dieu[169]. Étant du devoir de l'homme de respecter la nature, les races doivent rester telles qu'elles sont, ou alors elles dégénèrent. Argument différentialiste typique.

---

167 Rappelons que ces deux arguments feront dire deux siècles plus tard à des auteurs universalistes (ex. H. Arendt) que l'esclavagisme n'était «pas vraiment raciste».

168 Selon Stan West, le recensement fédéral de 1830 aurait fait état de près de 4000 chefs de famille noirs possédant eux-mêmes en tant qu'affranchis des esclaves (Clément Trudel «Des banlieues de Chicago aux townships Sud-africains» *Le Devoir*, 18/04/97, p. A1).

169 À noter que, contrairement à l'esprit républicain français qui se voudra athée, la démocratie américaine se veut théiste («in God We Trust»), bien que reconnaissant dès le départ les différentes versions de la foi chrétienne.

Le contexte de constitution des États-Unis est particulièrement apte à illustrer comment dans une aire idéologique explicite dominante (ici l'universalisme égalitariste) le racisme peut adopter simultanément deux formulations, et pourquoi chacune d'elles passe pour acceptable à l'idéologie «antiraciste» du contexte. Également et surtout, il permet de constater la formulation latente du racisme qui se profile en deça de l'idéologie reçue. Du moins l'hypothèse du fondement différentialiste essentiel de tout racisme semble ici se vérifier.

D'un côté en effet, le discours dominant, que supporte l'idéologie universaliste, offre deux versions de la question raciale, dont les deux postulent néanmoins l'existence réelle de la «race», et considèrent par conséquent comme normale la classification raciale. C'est sur la question de l'«infériorité» de la «race noire» qu'il y a opposition entre les deux versions naturalistes de la race. Ainsi le versant anti-esclavagiste considère que les deux races sont égales en valeur et récuse le prétexte de la soi-disant infériorité de la «race africaine» pour maintenir l'institution esclavagiste, qu'il reconnaît incompatible avec les principes que s'est donnés la nouvelle Nation. Au contraire, le versant esclavagiste considère l'«infériorité» des esclaves africains tout aussi naturelle que les différences raciales. D'où l'alibi (qui ne peut être réfuté à même les arguments universalistes de l'époque, car ils sont en même temps naturalistes): cette «infériorité» n'étant pas «fondamentale» mais «temporaire», l'esclavagisme est lui-même temporaire. Racisme et antiracisme de formulation «universaliste» apparaissent ici conciliés.

D'un autre côté cependant, l'«antiracisme» de bonne volonté des abolitionnistes, pour des raisons liées au contexte idéologique américain[170], traversé par le naturalisme positiviste, ne semble pas se scandaliser de l'interdiction du métissage ni des catégorisations raciales. Malgré le discours universaliste dominant subsiste donc, justifié par le naturalisme, un

---

170 On peut faire ici l'hypothèse que cette tendance, répandue parmi les colons britanniques d'Amérique du Nord, se retrouvera chez les loyalistes qui émigreront au Canada et possiblement aussi chez les colons anglais du Canada en général.

courant différentialiste traditionnel qui débouchera plus tard sur la ségrégation raciale dans le Sud.

Les réserves pour les «Indiens»

Contrairement à la justification de l'exclusion des esclaves africains, celle de l'exclusion autochtone implique une dimension territoriale qui dès le début de la colonisation constitue déjà pour les colons un enjeu majeur. Cette dimension entraîne entre colons et Autochtones un type de relation différent de celui qui découle de l'esclavage des Africains. La «problématique autochtone», qu'on retrouvera au Canada et au Québec, offre donc des caractéristiques tout-à-fait particulières qui interdisent de l'assimiler à celle des particularismes ethnoculturels internes à un État-nation. N'ayant pas pour notre part étudié cette question avec l'attention qu'elle mérite, nous ne saurions prétendre l'aborder sérieusement. Aux seules fins cependant de montrer la pertinence du cadre d'analyse que nous proposons, nous tenterons pour l'instant de tracer un aperçu très superficiel et général de la constitution des rapports entre l'envahisseur «blanc» et les Autochtones, ainsi que des formulations typiques de ces rapports et de leurs dérives racistes.

Comme nous le signalions plus haut, d'emblée, il y a ici un enjeu territorial impliquant une invasion et une conquête. En elles-mêmes ni l'invasion, ni la conquête ne sont d'aucune façon reliées à du racisme: toutes les frontières actuellement connues sont les produits anciens ou récents de guerres, d'invasions et/ou de conquêtes. Néanmoins le «colonialisme» constitue un cas à part. En quelques mots, il relève d'une volonté d'extension d'une hégémonie politique et économique d'un État et non pas d'une volonté d'annexion du territoire envahi à la structure et au territoire de l'État envahisseur. Le colonialisme tient donc la colonie en dépendance, la domine, l'exploite, mais ne l'absorbe pas. Les habitants des colonies sont dès lors utilisés en tant que main-d'oeuvre pour exploiter, au profit du colonisateur, les richesses de leur propre territoire. Sauf en ce qui a trait à la période

impérialiste et à la politique d'apartheid, le colonialisme a été historiquement justifié par une formulation universaliste du racisme.

Les colonies américaines se sont toutefois mises en place par des moyens différents. En effet, les conditions démographiques et géographiques rencontrées par les premiers explorateurs en font des «colonies de peuplement». Le territoire américain se constitue donc par

> *«la colonisation progressive des terres, par l'achat (Louisiane, Floride) ou par la force (Californie): la «frontière» reculait vers l'Ouest tandis que les nouveaux territoires accédaient au rang d'État d'où les Indiens s'ils n'étaient pas exterminés étaient refoulés ou cantonnés dans des réserves»*[171].

Nous faisons l'hypothèse que cette invasion et cette extermination sont soutenues par un discours raciste formulé en tant qu'universalisme: les «peaux rouges»[172] étant «manifestement» des «sauvages» et «installés» par ailleurs sur le territoire convoité par la Couronne (plus tard par l'État fédéral), ils doivent être traités comme des inférieurs, i.e. comme des colonisés, voire être réduits en esclavage. Avant la traite des Africains, les colons tentent en effet réduire les Autochones en esclavage[173]. Mais ces tentatives s'avérant des échecs à répétition, et les Autochtones étant particulièrement organisés et rebelles à toute soumission, la guerre s'installe et le nouvel État fédéral consent enfin à les traiter en tant que «peuple» c'est-à-dire en tant que «différents». D'où leur ségrégation territoriale (justifiée par leur refus de s'assimiler).

---

171 Dictionnaire *Petit Robert 2* 1997, p. 608.

172 Voici un autre exemple de la fonction symbolique de la notion de «race». Comme on sait, la dénomination «peau rouge» ne référait pas à la couleur de la peau mais à la peinture rouge dont certains Autochtones s'enduisaient le visage et le corps. Toutefois, on retrouve dans les catégorisations raciales les plus «sérieuses» et ce jusqu'à récemment, la catégorie «race rouge» (parlant des «races humaines).

173 Carmichael et Hamilton 1967, Marienstras *op. cit.*, Webster *op. cit.*

Toutefois, il nous semble que ce «différentialisme» envers les Autochtones apparaît tardivement et que par ailleurs, tout au long des guerres autochtones, c'est un discours universaliste qui prévaut à leur égard, formulé principalement en tant que racisme.

Nous proposons donc comme conclusion de ce qui précède que pendant l'affrontement séculaire entre «Blancs» et Autochtones et entre pro-esclavagistes et abolitionnistes, tous deux soutenus chez les «Blancs» par des formulations universalistes correspondant à l'idéologie dominante, se constitue en sourdine une formulation différentialiste du racisme, qui relève d'une idéologie préexistante, contre laquelle est censée s'être érigée la pensée moderne (dont les États-Unis se disent être les précurseurs). Le discours différentialiste des Noirs et des Autochtones, discours d'autodéfense et donc «antiraciste», ainsi que le naturalisme qui perdure à travers l'universalisme, fourniront au racisme «différentialiste» ses arguments justificatifs.

- **Après 1865: la race comme «réalité sociale»**

C'est ainsi qu'après l'abolition de l'esclavage en 1865, les États du Sud, furieux d'avoir perdu la base de leur économie (i.e. les esclaves) et d'être soumis à la volonté fédérale[174], finissent par légiférer dans le sens d'une ségrégation raciale absolue et généralisée à tous les domaines. Les anciens esclaves se retrouvent alors dans une situation guère plus favorable, selon certains auteurs, à celle connue sous l'esclavage. Or à l'époque la ségrégation raciale obligatoire trouve sa justification dans deux arguments: la violence raciale intolérable qui s'est installée après la guerre (K.K.K. etc.) et l'égalité raciale! Le moto «Separate but Equal» justifie donc, aux yeux du gouvernement fédéral anti-esclavagiste et égalitariste, les lois ségrégationnistes du Sud. Ceci serait incompréhensible sans la présence des deux tendances examinées plus haut: la tendance à considérer les races

174 Qui leur refuse au début toute charge politique et administrative et qui permet aux aventuriers du Nord d'exploiter à leur profit la situation, ce qu'ils font entre autres en «dressant les Noirs contre les Blancs» (*Petit Robert 2* 1991: 339).

comme «naturelles», et la phobie du contact «racial», qui couve sous le discours universaliste.

Par ailleurs, la situation des Noirs qui cherchent refuge dans le Nord est à peine meilleure. Le Nord «abolitionniste» continue en effet de percevoir les «races» comme des phénomènes naturels. S'installe donc très rapidement une différenciation raciale prononcée qui s'appuie sur une vision déterministe du comportement, conçu comme prédéterminé par la race. Depuis lors se superposent, se croisent et s'affrontent deux discours racistes qui se présentent volontiers en tant qu'antiracistes.

Ces discours s'appuient aujourd'hui sur de nouveaux arguments justificatifs, centrés sur la culture autant que sur la race.

Dans le Sud se constitue un différentialisme affirmé, revendiqué même, par les deux «races», auquel s'oppose un universalisme très minoritaire qui tente de promouvoir le «mélange racial» en donnant l'exemple. Émergent donc quelques amitiés interraciales, voire des couples interraciaux. Ces exemples encourent toutefois la réprobation générale, voire l'ostracisme de part et d'autre.

Dans le Nord s'installent, d'une part, des mécanismes d'exclusion interindividuelle et institutionnelle, majoritairement de la part des «Blancs» vis-à-vis les «Noirs»; d'autre part, une ségrégation coutumière dans les grandes villes, qui entraîne à partir des années 60 la formation de ghettos et la fuite vers les banlieues des classes moyennes «blanches», laissant les villes clivées entre classes aisées et classes défavorisées. Les premières sont très majoritairement blanches, tandis que dans les deuxièmes, les Noirs sont surreprésentés.

Alors que la discrimination est prétextée dans le Nord par le «comportement» des Noirs, dans le Sud la ségrégation est justifiée par la soi-disant volonté des Noirs de «rester entre

eux». Cette justification s'accompagne d'un discours coutumier de type différentialiste (le métissage entraînerait la «décadence raciale»).

- **Après 1960: racisme «retourné» et «néo-racisme»**

Le discours différentaliste est aussi celui d'un certain «fondamentalisme noir», inauguré par Frantz Fanon dans les années 20, et repris par le Black Power à partir des années 60. Ce mouvement fait l'éloge inconditionnel de la «différence raciale et de la séparation des races» ainsi que de la prise de pouvoir («noir») par la mise en place d'institutions séparées et indépendantes. Cependant le discours «antiraciste» du Black Power, et plus distinctement encore celui du leader noir actuel Farrakhan, se formule en tant que racisme différentialiste explicite. La «race blanche» étant cette fois visée et déclarée décadente, ce racisme est dit racisme «retourné».

Aux niveaux académique et institutionnel, le discours différentialiste (raciste et antiraciste) devient tellement prégnant que, à partir des années 60, plus personne n'ose parler en termes d'«assimilation». Surgit alors un «fonctionnalisme pluraliste», dont les termes contradictoires sont fortement politisés.

Toutefois, à l'heure actuelle, le discours différentialiste commence à être passé au crible de la critique antiraciste universaliste. Webster par exemple, dont nous avons résumé l'ouvrage au chapitre 2, en réfute les prémisses qu'il attribue au naturalisme américain et dont il rend les sciences sociales et les institutions responsables.

Mais là encore, on peut observer chez certains auteurs se réclamant de la «science», un discours raciste qui coexiste avec l'antiracisme universaliste. Les mêmes vieux arguments «esclavagistes» sont mis de l'avant: les races sont égales mais les «tests» montrent que les Noirs ont en moyenne un Q.I. inférieur à celui des Blancs (sous-entendu: il s'agit donc d'une question génétique). Ce néo-racisme à formulation assimilationniste (soi-disant

universaliste) est parfois dit «néo-conservatisme». Le danger le plus évident est en effet ici la proximité d'un tel discours avec un certain discours antiraciste de même formulation, décrit comme conservateur car il charrie un message «assimilationniste»: les Noirs américains ne pourront atteindre l'égalité de fait tant qu'ils n'auront pas abandonné leurs valeurs traditionnelles (et différentialistes) car ces dernières seraient contre-productives.

En bref, aux États-Unis la simultanéité et l'alternance des deux formulations du racisme, ainsi que leur lien fondamental avec les deux discours antiracistes qui leur correspondent, se présentent presque comme des évidences. Tout aussi évidents sont le pouvoir du racisme et son extension potentielle à tout groupe qui adopte de Soi une vision «holiste» dont il prescrit la «permanence» comme but ultime à atteindre.

b) *Le «néo-racisme», «racisme symbolique» ou «culturalisme» en France*

Tout comme l'exemple américain, l'exemple français met bien en évidence l'adaptation des formulations du racisme à un discours dominant pouvant passer pour légitime, et, plus fondamentalement, le partage des mêmes référents premiers par le racisme et l'antiracisme.

Bien que les nouvelles formulations du racisme se manifestent partout, elles sont rarement aussi explicites que celle mise de l'avant par le Front national[175] en France. Le contexte français fait donc actuellement l'objet de réflexions fondamentales sur la construction sociale du rapport à l'Autre et de ses dérives vers le racisme. À partir de l'analyse qui précède, nous tenterons maintenant de retracer très schématiquement comment se constitue en France ce rapport.

---

175 Parti politique d'extrême-droite dirigé par Jean-Marie Le Pen. L'inquiétude que ce parti suscite et sa montée spectaculaire constituent certainement l'occasion, sinon la principale raison, d'entreprendre un examen critique du discours antiraciste, tel que le fait dans son texte fondamental de 1987 Taguieff.

- **La période coloniale: l'Autre lointain et l'Autre proche**

Constitué à même la diversité, l'État républicain français propose une «culture nationale» devant laquelle la diversité, d'abord régionale, ensuite internationale, est appelée à s'effacer. Comme les États-Unis, la France vise donc l'assimilation[176]. À l'instar des fondateurs de l'Etat américain[177], les républicains français sont convaincus d'être sans préjugés, de représenter «le» Progrès et par conséquent de pouvoir s'imposer comme norme universelle[178]. Les Lumières ayant substitué la Raison au Sacré, le Progrès et le devoir de le répandre sur l'Autre, le «non civilisé», se sont naturellement substitués à la Vérité de la Foi et au devoir d'évangélisation de l'Autre, l'«infidèle».

Le principe même de la colonisation se justifie donc dans la France du XIX^{e} siècle[179] à même l'«évidence» du devoir d'«éduquer» le Différent. Or, la dérive raciste de ce postulat soutient que l'«état de nature» d'où il est impossible de tirer l'Autre est explicable par son infériorité «incontournable». Ainsi se trouvent justifiées l'exploitation de l'Autre inégal (par conséquent pratiquement «non assimilable») et la dévalorisation totale de ses appartenances. Se situant dans un espace idéologique universaliste, le colonialisme et l'esclavagisme relèvent d'une même justification et d'une même formulation faussement universaliste du

---

176 Contrairement aux autres pays européens, en particulier l'Angleterre et l'Allemagne, où les arguments rassembleurs ayant au XIX^{e} siècle servi la constitution de la nation relèvent plus des notions de «souche» (anglaise), voire de «race» (la mythique race des Aryans), en d'autres termes d'un particularisme ethnique fondamental (voir Arendt *op. cit.*, Schnapper 1991, Lapeyronnie 1993).

177 Qui se considèrent comme le peuple le plus «évolué» et progressiste du monde, celui qui met au rancart, au profit de l'égalité universelle, les valeurs traditionnelles des «vieux pays» (voir Glazer 1987, Marienstras *op. cit.*).

178 À travers leur vision universaliste du monde, comme les autres nationaux européens, en particulier les Anglais et les Allemands, les Français considèrent leur culture nationale comme le fer de lance de «la» civilisation (a priori européenne).

179 À noter la différence avec l'Angleterre, par exemple, dont les visées impérialistes, à la même époque, se fondent sur un différentialisme explicite qui justifie la ségrégation entre les Anglais et les «races» dominées.

racisme par rapport à l'Autre colonisé, qui, à l'extérieur du territoire national, demeure lointain. Toutefois, le rapport à l'Autre se constitue sur la base de circonstances historiques différentes en France et aux États-Unis. D'une part, l'Autre que la France domine à travers le colonialisme (l'Africain, l'Indochinois, le Maghrébin), n'est pas l'Autre des États-Unis, dominé à travers l'esclavagisme. D'autre part, sont également différents les types de contact que les Français et les Américains ont avec l'Autre. Contrairement à l'Américain (du moins celui du Sud), qui côtoie dans le quotidien les esclaves africains, l'Européen moyen n'a du colonisé qu'une connaissance médiatisée par les récits des colons et des missionnaires. Un exotisme, un parfum de défendu, voire un mysticisme, accompagne sa perception, qui se situe dès lors à des points variables d'une gamme de sentiments allant de l'étonnement, voire du ravissement, au mépris le plus total pour les habitants des colonies. On peut avancer l'hypothèse que cette différence permet à l'antiracisme européen de se constituer en tant qu'universalisme, c'est-à-dire sur des représentations de l'Autre en tant que «Même» à Soi, et non «Différent» de Soi.

Toutefois, en même temps que la métropole française justifie sur des bases universalistes les colonies et les protectorats français en Afrique et en Asie, sur le territoire métropolitain, la traditionnaliste «race historique» (lire «race française», dont il s'agit de préserver l'intégrité —Taguieff 1987) réapparaît en fin de siècle en tant que substrat du «nationalisme intégral» à la Maurras. L'obsession catho-monarchiste de la préservation de la race se reconstitue dès lors sur le thème de l'inassimilabilité des «races» et donne lieu à l'antisémitisme français, lui-même nourri par «le plus célèbre et le plus violent écrit antisémite de la fin du XIX^{e} siècle»[180]. L'antisémitisme français d'inspiration catholique, dont on retiendra certains accents au Québec au cours des années suivantes (Anctil), se cristallise bientôt autour de l'affaire Dreyfus (1894-1906).

---

180 P. Anctil (1988: 40), référant à une publication d'Edouard Drumont, *La France juive*, paru en deux volumes (1885-1886).

On retrouverait donc dans le racisme français du tournant du siècle la même contradiction qu'après la guerre on prêtera au «racisme» tel que spécifié par l'hitlérisme: d'une part, une formulation de type universaliste, contextualisée par l'entreprise coloniale; d'autre part, une formulation différentialiste, contextualisée par le «nationalisme intégral». La première prétend justifier la conquête et l'exploitation de l'Autre situé hors territoire et est consistante avec le discours républicain de rejet de la tradition; la deuxième voulant justifier le rejet des Juifs assimilés et situés sur le territoire, est consistante avec la conception traditionnelle de «la race». Les deux trouvent dans les adeptes des deux idéologies des auditoires qui leur sont acquis d'avance.

Toutefois, si le colonialisme reçoit lors de sa constitution un large consensus, la pensée coloniale n'est pas monolithique dans les faits, comme en témoignent de nombreux écrits de l'époque. Quant à la pensée ultramontaine du catholicisme de droite, elle est largement critiquée et remise en question dès le début du siècle.

- **Après les années 60: l'ex-colonisé en territoire français**

Après la deuxième guerre s'amorce une remise en question fondamentale de la colonisation européenne en Afrique et en Asie. En réaction au discours colonialiste, et muni de l'arme idéologique que constitue l'antiracisme dogmatique, le vaste mouvement de décolonisation entrepris dans les années 50-60 est traversé par deux thèmes majeurs: la fin de l'exploitation (l'égalité est à instaurer par la prise de contrôle des colonisés sur les institutions) et la revalorisation des identités détruites par le colonialisme. Les sympathies européennes recueillies par la décolonisation se cristallisent alors autour d'un antiracisme dont la dominante devient explicitement différentialiste. Cependant en ce qui regarde les relations des Français avec l'immigration qui entre en France, le discours antiraciste demeure pour un temps républicain (et continue donc de concevoir comme normale et souhaitable l'«assimilation»).

Mais après 60, entre en France un grand nombre de ressortissants des anciennes colonies (en particulier des Algériens) à la recherche d'emploi et de meilleures conditions de vie. Pauvre et peu éduqué, arrivant comme travailleur immigré, l'ex-colonisé se heurte à une forte exclusion. Au cours des années 70-80, l'antiracisme s'organise donc autour du thème «l'égalité dans la différence», dénonçant du même souffle la discrimination et le racisme «universaliste» ou «républicain», dit d'assimilation. Par un retour des choses inattendu, c'est à même ce discours antiraciste que se formule alors le racisme inédit de l'extrême droite: «néo-racisme», «ethnisme» ou «culturalisme», «racisme symbolique» —selon les multiples désignations qui lui sont données.

Ce racisme n'est en réalité qu'une nouvelle formulation du racisme différentialiste traditionnel, bien que méconnaissable pour les auditoires auxquels s'adresse le Front National qui l'énonce. Tout en étant foncièrement anti-universaliste (il n'y a rien de commun entre cultures différentes), il peut se dire égalitariste (les cultures sont d'égale valeur). Foncièrement hétérophobe, il peut se poser en grand défenseur des différences et se dire hétérophile. Voulant à ses débuts paraître pur de tout péché, il s'offusque à la seule notion de «race», qu'il bannit de son vocabulaire et qu'il récuse comme non valide scientifiquement (seules les «différences» existent). Rétorsion parfaite du discours antiraciste, selon l'expression de Taguieff, ce racisme ne serait aucunement détectable s'il n'exigeait en même temps l'expulsion des immigrés, dont la présence sur le territoire français menacerait la civilisation, l'identité et la culture françaises de «dilution», de «caféaulisation» et ultimement, de «disparition».

Or, la réfutation antiraciste de ce «nouveau racisme» est paralysée puisqu'elle est prise au piège de son propre discours.

Parce qu'il se justifie à même une des dominantes idéologiques de la deuxième moitié de ce siècle, (l'égalité entre cultures), et que cette justification rend par conséquent «acceptable» le racisme qu'il formule, le Front National recueille de plus en plus de

sympathisants. En effet, il offre aux frustrations de la population à laquelle il s'adresse deux exutoires. D'une part, la phobie du contact, présente dans toute société, est canalisée vers une revendication qui a les apparences de la légitimité; d'autre part, les arguments de l'extrême-droite, agrémentés d'une «théorie du complot», fournissent aux masses populaires en la présence des «immigrés» une explication à tous leurs problèmes économiques et sociaux (théorie du bouc émissaire).

Quant à la stratégie chronologique déployée par Jean-Marie Le Pen, elle consiste dans un premier temps à avancer du sous-entendu, de l'implicite, pour ensuite s'affirmer, après avoir obtenu les résultats électoraux escomptés, de façon plus explicite[181]. Toutefois le sous-entendu de la première étape se révèle profitable: étant non explicite, il ne peut être réfuté mais seulement dénoncé, dénonciation que Le Pen retourne habilement contre ses ennemis en les ridiculisant, voire en les traitant de racistes. Ensuite, le message explicite du «complot» venant «d'on sait où» trouve une oreille complice auprès d'éléments de droite qui, pour des raisons liées à une vision tantôt traditionnelle, tantôt colonialiste de la France, sont au départ contre l'immigration.

c) *Les formulations du racisme au Canada et au Québec*

Nous appliquerons maintenant le guide proposé pour tenter de montrer, à titre d'hypothèse, comment les référents identitaires des sociétés canadienne et québécoise ont pu interagir pour donner lieu à des formulations du racisme «typiquement» canadiennes d'un côté et québécoises de l'autre. Les quelques idées qui suivent constituent une tentative d'application des concepts analysés dans cette étude; elles peuvent au plus servir d'ébauche à des analyses approfondies. **Les éléments historiques évoqués ont comme unique fonction de**

---

181 Le Pen parle maintenant de «races», dont il affirme qu'elles sont «inégales». Mais encore là, son hypocrisie est exemplaire, puisqu'il réfère à de l'«évident», en donnant les Noirs comme «supérieurs» aux autres «races»... dans les performances olympiques.

situer les grands points d'ancrage ou de rupture des idéologies qui avancent des définitions des appartenances québécoises ou canadiennes.

Bien qu'il existe au Canada et au Québec une riche documentation sur l'ethnicité[182], les textes de conceptualisation du racisme s'y font plus rares[183]. Il existe donc très peu d'études portant sur les rapports entre «l'identité québécoise» ou «l'identité canadienne» et le type de rapport à l'Autre qui s'est constitué sur la base de ces identités[184]. Il nous est donc beaucoup plus difficile d'aborder ces contextes que ceux des États-Unis et de la France au sujet desquels les textes ne manquent pas. Néanmoins, les hypothèses que nous formulons s'appuient sur les écrits d'auteurs crédibles et respectés, ou, le cas échéant, sur l'actualité.

Pour comprendre les sources de «l'identité québécoise», et les formulations types du racisme qui en découlent, il est nécessaire de comprendre comment les choses se présentent dans le reste du Canada, par rapport à l'Autre que représente l'étranger, mais également par rapport à l'Autre que représente le «Québécois» pour le «Canadien anglais».

Nous commencerons donc par un bref examen de ce que peuvent être les types dominants de formulation du racisme au Canada. Non seulement il faudra ici aussi recourir à des hypothèses, mais également tenir compte du fait de plus en plus explicitement exprimé que le «Canadien anglais», majoritaire et historiquement dominant au Canada, s'est également constitué en «minorité» au Québec où il se trouve dès lors en position de «majorité

---

182 Voir entre autres, pour des recensions et analyse de cette documentation, Weinfeild 1981, Caldwell 1983, Elbaz 1983 et Isajiw 1985.

183 Malgré quelques textes marquants, tels *The Anatomy of Racism* (Hughes et Kallen 1974), *Le Devoir, les Juifs et l'immigration* (Anctil 1988) et ceux parus dans des revues scientifiques ou en recueil (ex: Bienvenue et Goldstein 1985).

184 Bien que relié de façon indirecte au sujet traité, ce qui a été perçu comme le testament politique laissé par Fernand Dumont avant sa mort récente, vient de paraître sur la constitution historique et politique de l'identité québécoise (F. Dumont 1996).

minoritaire». Si à ces éléments on ajoute la présence millénaire des populations autochtones sur le territoire convoité il n'y a guère que quatre siècles par les nations européennes en conflit, on peut entrevoir les difficultés que pose l'analyse du «rapport à la Différence» au Canada, et particulièrement au Québec.

Toutefois, nous n'aborderons pas les relations des deux groupes dominants avec les Autochtones. Cette question est tellement complexe et ses implications sur les perceptions tellement importantes, surtout dans les régions où les Autochtones — par ailleurs très diversifiés —se trouvent en grand nombre, qu'elle mériterait à elle seule plusieurs essais de spécialistes sur la question.

- **Au Canada**

Dans le cadre de cette étude, les grandes formulations du racisme au Canada anglais nous intéressent dans la mesure où elles existent aussi au Québec. Mais elles nous intéressent également dans la mesure où au sein même de la confédération canadienne, le Québec constitue pour le Canada anglais une altérité, et réciproquement, le Canada anglais une altérité pour le Québec.

L'idée fondatrice du Nous britannique en Amérique

Le Canada anglais étant intimement lié à l'Angleterre, et hâvre pour les Loyalistes lors de la guerre d'Indépendance américaine, on peut faire l'hypothèse que le rapport à l'Autre s'y constitue sur la base de la croyance en la mythique «souche anglaise»[185]. Toutefois il semblerait que les Anglais se soient facilement accommodés de l'universel, d'autant plus que la structure familiale fondamentale anglaise reconnaît la transmission égalitaire du

185 Arendt *op. cit.*

patrimoine paternel entre tous les frères[186]. La «souche anglaise» peut donc aussi faire partie d'un universel, mais sous condition d'en être la norme représentative. C'est ainsi que pour les Anglais du XIX^{e} siècle, la «civilisation» est anglaise. Toutefois, c'est aussi en Angleterre que se manifestent le plus fortement au XIX^{e} siècle les théories héréditaristes découlant du darwinisme, celles-là mêmes qui rendent les Anglais «obsédés» par leur pureté raciale[187].

Aussi, peut-être encore plus que dans d'autres contextes, en Angleterre et au Canada semblent se juxtaposer depuis le XIX^{e} siècle deux formulations du racisme, dont chacune vise un Autre spécifique. D'une part, l'Autre, égal dans l'universel constitué d'entités «anthropologiques» individuées (les cultures ou les races), est trop différent pour être assimilé (versant différentialiste). D'autre part, certains autres, (ceux dont les cultures se rapprochent le plus de la «culture anglaise» ou de «la civilisation»), sont inférieurs mais éducables, et donc assimilables (versant universaliste). Les premiers appartiennent au monde des «intouchables»; les seconds au monde européen ou «européannisable». Avec les premiers, la séparation est exigée; avec les seconds, le partage d'un territoire commun est permis. Selon l'hypothèse avancée par Marienstras, ces représentations suivent les colons anglais en Amérique.

Le Canada de l'AANB aux années 1960

Après sa constitution en tant qu'État, le Canada n'exerce ni esclavagisme à grande échelle, ni colonialisme au sens propre du terme. Cependant, à l'instar de l'Angleterre qui entre dans la modernité au XIX^{e} siècle, s'y développerait un discours universaliste qui se superposerait à un différentialisme de type biologique, tel que véhiculé dès le début du XIX^{e} siècle en Angleterre par l'idée de «souche» commune et les théories eugénistes en

---

186 Todd *op. cit.*

187 Arendt *op. cit.*

vogue. En même temps, la Confédération canadienne se constitue à même les «deux peuples fondateurs» que sont les «Français» et les «Anglais» et dont la présence simultanée sur le territoire est le résultat d'une guerre coloniale dont les deuxièmes sont sortis vainqueurs. Cette conjoncture historique rend le contexte canadien hétérogène dès le départ, sans compter que nous faisons abstraction de la présence des Autochtones.

Comme le montrent les études historiques et empiriques, le Canada verse dans les deux types de racisme. Ainsi, au tournant du siècle, on avance l'argument de l'«incompatibilité des races», de leur impossible assimilation, pour justifier l'exclusion des Chinois et des Indiens après les avoir fait venir de leur pays afin de les utiliser en tant que main d'oeuvre à rabais dans des conditions quasi inhumaines[188]. À la même époque et jusqu'aux années 40, articulée sur leur incompatibilité «morale» avec les Canadiens, des campagnes anti-immigration sont orchestrées contre les Juifs d'Europe de l'Est. Des milliers de Juifs fuyant l'Allemagne nazie sont alors refoulés vers leur lieu d'origine et voués à une mort certaine sous prétexte qu'ils constituent une «menace» aux moeurs canadiennes[189]. On retrouvera cette même tendance au Québec, où elle deviendra l'alliée du conservatisme ultramontain. Quant à la notion de «supériorité», elle justifie la discrimination de la main d'oeuvre européenne pauvre et non éduquée «importée» d'Europe du Sud et de l'Est afin de remplir les besoins en main d'oeuvre ouvrière dans les villes en expansion.

Mais plus fondamentalement et plus significativement en ce qui a trait aux relations entre le Canada et le Québec, la dualité canadienne, constituée des «deux peuples fondateurs», met en place après la Confédération des rapports à l'Autre qui se jouent sur des questions d'appartenances toujours plus ou moins en conflit ouvert, et qui s'expriment à travers les institutions démocratiques et la représentativité parlementaire. Aussi la vision des «Canadiens français» qui prévaut auprès des «Canadiens anglais» ne peut être que fondée

---

188 Helly 1987, Baureiss 1985 et 1987.

189 Abella et Troper 1982.

sur une vision universaliste des rapports entre les deux appartenances. Pour le «Canadien anglais», le «Canadien français» est en effet descendant d'une grande nation européenne et par conséquent, il fait partie de la «civilisation». Cependant, il est aussi le «vaincu» abandonné par cette même nation, qui malgré les efforts déployés par le «vainqueur» pour l'assimiler[190], s'y refuse obstinément, et demeure ainsi aux yeux de celui-ci dans un état d'«infériorité» semblable à celui qu'avait «diagnostiqué» Lord Durham quelques années plus tôt, et que ce dernier attribuait au manque d'assimilation. D'où, selon toute vraisemblance, l'universalisme prétexté par la dérive raciste que formulent certains Canadiens anglais vis-à-vis les Canadiens français. En témoignent par exemple les tentatives d'exclure les Canadiens français de la colonisation des nouvelles provinces de l'Ouest (Manitoba, Saskatchewan) au tournant du siècle sous prétexte qu'étant catholiques, ils n'ont pas les capacités requises[191]. Pareillement de nos jours, on voit surgir dans les provinces autres que le Québec des accusations de racisme contre l'ennemi politique, c'est-à-dire «les séparatistes», voire contre les Québécois (francophones ou «de souche»). Or, que révèlent ces accusations si on s'attache à les analyser? En premier lieu, l'instrumentalisation politique du racisme. En effet, cette accusation a pour objectif de discréditer l'adversaire et tel est bien l'effet produit. En second lieu, l'accusation n'est pas proférée uniquement contre des individus, mais au contraire, elle est globalisée et en vient ainsi à discréditer les «Québécois» au complet. Enfin, sous l'accusation explicite, se profile l'accusation implicite: puisqu'ils sont «racistes», les Québécois sont donc aussi moralement «inférieurs» et/ou «arriérés», puisqu'ils sont incapables d'adhérer aux valeurs universelles.

De tels sous-entendus, comme nous l'avons vu, correspondent à une des formulations contemporaines du racisme, qui se justifie à même le tabou que constitue une accusation de racisme.

---

190 Comme en ferait foi le fameux «rapport Durham» quelques années après la Rébellion de 1837.

191 Anctil, *op. cit.*

Objectivement cependant, le conflit fondamental tourne autour de deux visions très nettement opposées des appartenances canadiennes et québécoises. D'un côté, se fondant sur une vision universaliste et égalitariste de ses rapports avec le Québec, le gouvernement central accuse les gouvernements québécois de «faire bande à part», et de réclamer des «privilèges» (des mesures spéciales, par rapport aux autres provinces canadiennes). De l'autre, se fondant sur une vision différentialiste de Soi, les gouvernements québécois accusent le gouvernement central de mettre en péril la spécificité culturelle du Québec. Ce conflit s'incarne, bon an mal an, dans les questions de partage de pouvoirs entre les deux niveaux de gouvernement. Chaque vision comporte ses dérives qui se soldent, entre autres, par des accusations mutuelles de «racisme» dans l'arène politique.

Jusqu'aux années 50, cependant, le gros de l'immigration canadienne, qualifiée et/ou éduquée, est recrutée en Europe de l'Ouest en vue d'accélérer le développement démographique et géographique. Comme nous le verrons, tant les Canadiens français que les Canadiens anglais sont d'accord avec ce dernier type d'immigration. Celle-ci s'établit donc sans problèmes insurmontables de discrimination de la part des Canadiens établis depuis plus longtemps.

Après 1960

Vers les années 60, le portrait commence à changer sensiblement: l'immigration européenne diminue puis à toutes fins pratiques cesse, alors que la nouvelle immigration internationale, composée de ressortissants des pays en voie de développement, augmente. Contrairement à l'ancienne immigration non européenne et à l'immigration d'Europe du Sud, celle-ci est en grande partie scolarisée, qualifiée, voire nantie dans certains cas. En outre, elle arrive dans un contexte politique tout autre, balisé par les nouvelles législations provinciales qui interdisent la discrimination. Parallèlement, le gouvernement fédéral met en place une politique dite du «multiculturalisme» visant la protection des différences, et fondant une nouvelle approche aux problèmes politiques et identitaires au Canada.

Néanmoins, il semble que cette nouvelle immigration soit elle aussi soumise à des pratiques d'exclusion, comme en témoignent les études comparatives et les perceptions des individus.

Avant d'aborder la situation spécifiquement québécoise, rappelons que par rapport aux «Canadiens français», les «Canadiens anglais» semblent avoir une attitude universaliste typique, impliquant dès lors, et à la faveur de leur position dominante, une dérive raciste de type «universaliste».

- **Au Québec**

«Deux personnages se partagent et s'arrachent notre âme... L'un est arpenteur et vient du XIX^{e} siècle, et l'autre est navigateur et tire vers le XXI^{e} siècle... La voix de l'arpenteur dit: nous avons organisé ces lieux. ... Nous venons d'un monde dont nous avons nommé et créé les lieux et les frontières, nous sommes une nation: nous avons des origines communes, un passé commun, un monde commun. ...
Le territoire est déjà partagé, il ne vous appartient pas, il y avait des gens avant vous, il en est venu après, dit l'autre voix ou la voix des autres. ... Votre héritage n'est précédé d'aucun testament, car aucune génération humaine ne peut comprendre la génération qui l'a précédée, disent ces navigateurs. Nous défendons le droit de chacun à commencer, et le droit de commencer n'est jamais que le droit de naître, de poursuivre la vie. Il n'est autre que la liberté, qu'aucun héritage, aucun testament ni aucun ancêtre ne saurait bâillonner.»

Monique Larue[192]

Au Québec, les choses se présentent différemment. Après la Conquête, les colons abandonnés par la France et une grande partie de leurs élites se retrouvent sous le leadership du bas-clergé. Or non seulement ce clergé constitue l'unique dépositaire de l'autorité morale et institutionnelle, mais encore exerce-t-il cette autorité à travers un traditionnalisme religieux proche du fondamentalisme. L'«Autre» dans ce contexte s'avère être bien entendu le «non catholique», pire le «dissident», c'est-à-dire le «protestant». Le vainqueur se mue donc inévitablement en menace pour la foi catholique, symbole identitaire incontournable du «Canadien» puis du «Canadien français» selon le clergé du XIX^{e} siècle. Dominant à tout point de vue et affichant une attitude condescendante, voire méprisante vis-à-vis le vaincu catholique dont il espère toujours qu'il perde son identité, le vainqueur se transforme en ennemi incontournable, dont le contact est à éviter. Il semble que telle soit la source originelle du «différentialisme défensif» qui selon toute vraisemblance fonde le rapport à l'Autre chez les «Québécois francophones de souche» actuels[193]. Plus tard cependant, de

---

192 Monique Larue, *L'arpenteur et le navigateur*, CÉTUQ, Editions Fides, Montréal, 1996.

193 Rappelons que nous utilisons ces termes en tant que «type idéal» et non en tant que tendance réelle.

nouveaux «autres» arrivent sur le territoire québécois où ils s'établissent de façon permanente avec un passeport canadien.

De la Confédération à la Révolution tranquille: le Nous traditionnel

La dualité culturelle que l'Acte confédératif de 1867 reconnaît comme fondement du Canada demeure, au Québec, l'assise idéologique du fédéralisme pendant plus d'un siècle. L'arrangement constitutionnel de 1867 fournit en effet aux Canadiens catholiques francophones le degré d'autonomie institutionnelle nécessaire à la préservation de leur identité linguistique et religieuse, en même temps qu'il consacre pour les Canadiens protestants anglophones les garanties institutionnelles de leur épanouissement[194]. Cette première période de l'existence du Canada actuel est marquée au Québec par un différentialisme fondamental, dont les traces demeurent jusqu'à ce jour où il se formule en tant que projet politique de sécession[195]. Dès lors, et particulièrement au cours de la première moitié du XX^{e} siècle, les «Canadiens français» se définissent comme un peuple, voire comme une «race», dont l'identité est spécifiée par la religion catholique et protégée par la langue française[196]. Dans ce contexte, si la langue doit être préservée, c'est d'abord et avant tout parce qu'elle remplit une fonction d'isolement vis-à-vis le protestantisme. Cependant, l'insistance d'un certain clergé ultramontain sur la préservation du catholicisme vise tout autant la limitation des contacts avec la modernité européenne, incarnée par la

---

194 Henri Bourassa aura consacré une bonne partie de sa vie à promouvoir la dualité canadienne, qu'il considérait comme la seule garantie de survie pour le Canada français (Anctil, *op. cit.*).

195 Voir Rocher 1973 et F. Dumont, *op. cit.*

196 Cette définition de Soi à partir d'un patrimoine socio-religieux exclusif s'explique par le pouvoir hégémonique du clergé sur le peuple. Le haut-clergé catholique monopolise en effet la définition des institutions, de même que leur vocation première, qui est de maintenir le «peuple canadien-français» dans le giron de l'Église catholique romaine et dans la soumission à l'autorité ecclésiastique locale. Les élites laïques, dont la formation dans les professions libérales traditionnelles est assurée par le clergé et dont proviennent les représentants élus aux deux niveaux de gouvernement provincial et fédéral appuyent cette vision, qui semble seule à même de préserver l'identité canadienne française dans le contexte de l'époque (Rocher 1973).

laïcité républicaine française. Dès lors, tout Autre[197] en vient à un moment donné à être considéré comme un danger potentiel. Il n'est donc pas étonnant de constater au cours de cette période qu'«*à l'endroit des autres, l'intolérance du Canadien français prend la forme de l'indifférence, de l'ignorance, d'une manière de ne pas savoir, de ne pas connaître, de ne pas voir*»[198]. Cette attitude se mue parfois en rejet actif à l'endroit de certains «autres» jugés inassimilables. L'Autre est alors jugé en fonction de son degré de dangerosité pour le Canadien français. Dans la foulée d'une campagne (nationale) menée contre l'immigration, certains chefs de file canadiens français professent une profonde méfiance envers l'immigration, qu'une enquête de Georges Pelletier[199] sur la perception de l'immigration classe en trois catégories: la désirable (en vue de la colonisation de l'Ouest), la tolérable (Européens du Nord et du centre qui se destinent au commerce dans les grandes villes), et l'indésirable, la «non assimilable», c'est-à-dire les «déchets sociaux» (marginaux et déficients de tous les pays) ainsi que l'«étranger»:

> *que la nation ne pourra jamais assimiler, à cause de ses origines, de ses moeurs, de sa civilisation différente de la nôtre. Le Calabrais, le Sicilien, grand nombre de classes de Juifs, ..., les noirs, les Chinois et la plupart des Asiatiques (Georges Pelletier, le Devoir, 1913, cité par Anctil, op. cit.: 90-91).*

Les Juifs, en particulier les réfugiés d'Europe de l'Est, sont, tout comme au Canada anglais, mal reçus et taxés d'indésirables. Mais alors qu'au Canada anglais, ils sont plutôt vus comme des concurrents dans le commerce, au Canada français, ils sont perçus comme une

---

197 Des Loyalistes fuyant la guerre d'indépendance américaine, des Écossais, des Irlandais, des Juifs d'Europe de l'Est, des Chinois, des Syro-libanais, des Noirs américains et des Antilles anglaises, arrivent au Québec où certains s'établissent. Après la deuxième guerre mondiale et jusqu'en 1965 environ, ils sont suivis par des ressortissants d'Europe du Sud (Italie, Grèce, Portugal), provenant des régions rurales appauvries avec des contrats de travail pour des entrepreneurs locaux, souvent des compatriotes. Enfin, après 1960, commencent à arriver les grands courants migratoires internationaux consécutifs au processus de décolonisation du Tiers-monde.

198 Rocher *op. cit.*: 67.

199 Directeur du *Devoir* de 1932 à 1947.

menace à la vie traditionnelle, catholique et rurale[200], par le clergé ultramontain qui suit la pente de l'antisémitisme nationaliste français[201]. Apparemment, cet antisémitisme est limité à certains cercles cléricaux et de la petite bourgeoisie canadienne française de l'époque. Cette partie du clergé, dont l'abbé Lionel Groulx est un des chefs de file dans le domaine intellectuel et universitaire, et cette petite bourgeoisie, qui constitue à l'époque le gros de la clientèle du Devoir fondé en 1910 par Henri Bourassa, s'en réfèrent volontiers à des auteurs ultramontains ou adeptes du nationalisme intégral français, en vue de défendre les intérêts soi-disant supérieurs de la nation canadienne française[202]. C'est pourquoi au cours des années 30 les Juifs en viennent à être ignorés, voire même à être stigmatisés et honnis par certains journaux[203], et ce malgré la volonté de rapprochement qu'affichent leurs leaders du Québec[204]. Car en plus de leur condition d'immigrants pauvres, ils sont suivis par une double réputation: celle de se cantonner dans les grandes villes, s'y adonnant au commerce, voire à l'usure, et celle d'appartenir aux «rouges», aux révolutionnaires et «bandits» de tout acabit. Ajoutons à cela leur soi-disant haine viscérale du catholicisme selon les dires du clergé qui les accuse en plus de former des loges maçonniques.

Par ailleurs on se souviendra que ce courant antisémite se retrouve également au Canada anglais, bien qu'apparemment moins marqué. Quoi qu'il en soit, l'antisémitisme paraît au

---

200 Rocher, *op. cit.*

201 Anctil, *op. cit.*

202 Par exemple, le précité Edouard Drumont (note 180), ou encore, parmi les auteurs c.f. l'abbé Edouard-Valmore Lavergne (*Sur les remparts* 1924).

203 Cette affirmation de Pelletier est à cet égard significative, car elle montre bien d'une part, l'embrayage d'une partie des intellectuels canadiens-français sur l'antisémitisme européen, et, d'autre part, la dérive antisémite à laquelle porte à l'époque le différentialisme canadien-français: «*la différence absolue de culture, de traditions, de race et de religion de l'Europe fait de celle-ci un adversaire permanent d'Israël*» (le Devoir du 17 avril 1937, repris par Anctil, *op. cit.*: 94).

204 Voir Anctil, *op. cit.*, pages 37 et suivantes.

Québec ancré dans la tradition du nationalisme défensif longtemps promu par les élites canadiennes françaises[205].

La Révolution tranquille et le Nous moderne

Cependant, un mouvement libéral, de plus en plus explicite après la deuxième guerre, et alimenté par de profonds changements structurels, commence à marquer le Québec dès le début du siècle[206]. Bien que lent, ce mouvement mène le Québec à la Révolution tranquille des années 60, dont André Laurendeau, en tant qu'intellectuel engagé et directeur du Devoir, sera un des artisans. Le Québec entre alors dans le modernisme par le rejet de la tradition et des inégalités et par l'instauration d'un État qui contrôle directement ses institutions, dont l'éducation et la santé, autrefois gérées complètement par les églises et les communautés religieuses. Débute donc la période d'ouverture au monde et à l'étranger, période alimentée par deux courants très forts: celui de la modernité et celui de la revalorisation de la différence. Le courant de fond de la société canadienne française en est complètement renouvelé puisque l'affirmation identitaire sans précédent qui émerge alors s'accompagne d'une revendication à l'égalité et à l'universel[207].

Cessant de se définir comme catholique et rurale, l'identité québécoise se cristallise politiquement sur la langue française, laquelle comme la religion autrefois, devient le symbole identitaire et la valeur à protéger contre l'assimilation à l'Anglais[208].

---

205 Voir par exemple à cet effet les positions anti-immigration prises par H. Bourassa au début du siècle, et l'épisode des Jeune-Canada (dans Anctil *op. cit.*).

206 Un phénomène d'urbanisation sans précédent (de majoritairement rurale à la fin du XIXe siècle, la société québécoise est urbaine à 90% au milieu du 20e) est accompagné d'un accroissement spectaculaire de l'industrialisation, ainsi que de la montée de la classe moyenne et d'une prise de conscience ouvrière (Rocher *op. cit.*).

207 Voir entre autres Rocher *op. cit.*, et Helly 1992.

208 *Ibid.*

Sur le plan politique et social, de nouveaux enjeux se profilent, dont celui découlant du déclin démographique des «Québécois de souche». La Révolution tranquille a en effet ouvert la porte à la dénatalité de la population de souche, alors que l'immigration non francophone montre une forte tendance à adopter la langue anglaise et à s'assimiler à la population anglophone, cette option lui semblant plus prometteuse en termes de mobilité sociale. Contrairement à la situation précédente, où l'Autre est exclu des institutions scolaires par souci des Canadiens français de se préserver tels qu'ils sont, on exige donc maintenant des immigrés qu'ils s'assimilent au groupe majoritaire en adoptant le français comme langue de scolarisation et langue de travail, et diverses législations se succèdent dans ce sens à partir des années 60. La situation actuelle, qui découle à la fois de la période de repli et des nouveaux enjeux démographiques et économiques issus de la Révolution tranquille, est donc beaucoup plus complexe que la précédente.

Les scénarios proposés pour résoudre les problèmes démographiques et socio-économiques ont des implications politiques très marquées. De façon générale et sans égard aux lignes partisanes, les descendants des «Canadiens français», dits maintenant «Québécois de souche», revendiquent la reconnaissance politique et pratique de leur identité propre, ce qui pour une majorité implique au sein du Canada le «traitement distinct» du Québec comme société[209]. Cependant, la société québécoise n'est plus ethniquement homogène. La solution du problème démographique implique donc aussi la nécessité d'intégrer aux plans politique et économique la population dite «ethnique», composée d'immigrés et de descendants d'immigrés, dont certains forment des groupes de solidarité organisés en communautés. On assiste donc à l'émergence d'un «enjeu ethnique».

Au plan des formations politiques en présence, au Québec comme dans le reste du Canada la démocratie s'est constituée autour d'une situation bipartisane. Aussi, à l'heure actuelle, les grandes solutions aux problèmes politiques reliés aux appartenances et à leur

---

209 Helly *op. cit.* pages 101-105 et suivantes.

aménagement, bipolarisées elles-mêmes, se trouvent à être gérées de fait chacune par un des partis en présence, l'un d'entre eux s'étant lui-même constitué sur la base d'un projet de souveraineté politique, dont la promotion passe dans les faits par l'histoire et par les appartenances spécifiques des «Québécois de souche»[210]. Bien que l'issue de cette question, dite constitutionnelle, relève des mécanismes démocratiques usuels, on devine la fragilité des frontières entre le différentialisme légitime et sa dérive vers le racisme. On se souviendra en effet que les appartenances constituent dans un conflit un des arguments nécessaires à l'éclosion du rejet de l'Autre, c'est-à-dire à l'éclosion du racisme. Aussi, la situation objective du Québec porte en soi des risques de dérive, d'autant plus que les partis politiques et les groupes d'intérêts divers monopolisent depuis quelques années les discours identitaires.

Alors qu'au Québec comme ailleurs les quelques exemples de racisme explicite qui subsistent[211] sont habituellement récusés, la formulation du racisme qui s'articule sur une vision de Soi exclusive, fermée, qui consiste à rejeter l'Autre vers sa différence et à l'exclure du fait de sa soi-disant incompatibilité, existe encore. On entend alors le discours anti-immigrés que Pelletier consignait lors de son enquête dans les années 30 et dont il informait

---

210 Helly *op. cit.*

211 Comme le note le Comité d'intervention contre la violence raciste dans son rapport *Violence et racisme au Québec* (C.D.P. 1992), ces formulations explicites du racisme sont en effet facilement repérables. La plupart sont revendiquées par des groupuscules («White Supremacists» et autres). D'autres surgissent parfois de façon spontanée, ainsi que le montrent quelques explosions d'antisémitisme qui sortent du placard nazi la «théorie du complot», et dont il est impensable qu'elles ne soient énergiquement dénoncées. Ces expressions, explicitement différentialistes, sont parfois justifiées par le «but ultime» que représenterait «la libération nationale» du Québec et en appellent à la violence (contre les Juifs, contre les «ethniques», contre les «anglophones», etc.). Bien qu'il soit permis de penser qu'elles sont le fait d'un extrémisme très minoritaire, si elles demeurent non dénoncées, elles acquièrent une apparence de «légitimité» aux yeux de la population générale, notamment de la partie de cette population qui appuie l'option politique souverainiste. Pour leur part certains de ceux qui veulent préserver l'État fédéral font la promotion d'un absolutisme non moins dangereux puisqu'ils déclarent justifiée par leur position politique «universaliste» la violence dirigée contre leurs opposants politiques qu'ils associent aux «Québécois de souche» (qu'ils déclarent par ailleurs «racistes»).

les lecteurs du Devoir en y ajoutant des catégorisations de son cru: certains immigrés sont souhaitables, d'autres peuvent être tolérés, mais certains autres sont à rejeter car «inassimilables»[212]. Mais ce type de discours relève d'une rhétorique trop peu sophistiquée pour obtenir l'adhésion des classes éduquées. Aussi, un nouveau discours surgit qui paraît acceptable à un grand nombre de citoyens. Il consiste à refuser à l'Autre le droit «de ne pas être Québécois», et de considérer son exclusion «normale» si cet Autre ne se conforme pas au modèle de Québécois souhaité ou imposé. Ce discours, qui justifie en maintes occasions l'exclusion de l'Autre, correspond en réalité au discours différentialiste traditionnel rendu plus acceptable par une justification de type universaliste.

Régulièrement, lors d'une élection par exemple, certains media, entre autres, ont tendance à considérer que les «immigrants» votent selon leurs intérêts propres, ce qui par rapport aux enjeux actuels signifie, en termes partisans, qu'«ils» votent en faveur des candidats libéraux, soi-disant porteurs de l'option fédéraliste, dite anti-souverainiste. Ainsi par exemple, sans égard aux «Québécois de souche» qui voteraient dans le même sens que les immigrants ou les «ethniques», il arrive assez souvent que ceux-ci soient accusés d'une défaite électorale ou référendaire. Cette accusation est alors assortie d'une explication standard, qui a toutes les apparences de la respectabilité: «ils» sont «incapables» de comprendre et il ne sert à rien de tenter de «les faire changer d'idée»[213]. Explication «universaliste» de l'accusation de l'Autre («incapable» de s'«assimiler»), qui pourrait facilement dériver vers un rejet explicite, c'est-à-dire vers du racisme. En bref, le discours raciste, dans le contexte du Québec moderne, peut très bien se constituer à même des arguments universalistes. Ainsi du rejet explicitement différentialiste qui est mal reçu et considéré comme rétrograde (indique un manque d'ouverture), on passe à l'argument universaliste de l'incapacité de l'Autre (de «comprendre» l'option des «Québécois» — ceux-ci étant alors présupposés homogènes quant à leurs origines et prédéterminés quant à leur choix politique).

---

212 Anctil *op. cit.*: 90-91.

213 Voir Helly *op. cit.*: 106-107.

Pour conclure ces quelques exemples très généraux, rappelons que le propre des peuples et des nations est d'offrir une cohésion interne fondée sur un mythe identitaire. Dans les groupes restreints inclus comme membres du peuple ou de la Nation, et qu'on dit faire partie du «groupe majoritaire», le discours puise dans les représentations collectives des éléments identitaires. Ces derniers sont alors contextualisés et adaptés à la fonction et aux intérêts spécifiques d'un groupe quelconque, voire d'un individu. Par exemple, dans une petite entreprise, deux formulations générales de la justification de l'exclusion peuvent se présenter: 1) il faut que le contrôle de l'entreprise reste aux mains de Québécois ou de Canadiens anglais (justification de type différentialiste de l'exclusion — désuète comme telle); 2) certains types d'immigrés ou d'étrangers sont incapables de s'adapter à notre entreprise car leurs coutumes et leurs manières de fonctionner sont trop différentes des nôtres (justification universaliste de l'exclusion).

3. REPÉRAGE DES DÉRIVES RACISTES

Au terme des analyses effectuées, il semble maintenant évident que tout racisme est d'abord fondé sur une représentation de Soi, laquelle se constitue nécessairement dans un contexte où existe, effectivement ou potentiellement, un Autre (c'est-à-dire la différence). Cette représentation n'est pas «raciste» mais normale et souhaitable: elle rend compte de la spécificité humaine qui est la conscience de Soi. Elle est aussi le fondement du rapport à l'Autre, quel que soit cet Autre; elle fonde l'idéologie différentialiste qui elle-même serait nécessaire à la constitution de l'idéologie universaliste.

Mais à partir de là, il y a des dérives possibles qui se constituent principalement autour des deux notions de «race» ou de «supériorité».

a) *La notion de race*

Historiquement, l'application de la notion de race à des humains a revêtu plusieurs significations et rempli plusieurs usages. Ses significations historiques sont toutes reliées à l'appartenance à un groupe, à une lignée, en bref à l'hérédité. La notion a été successivement utilisée au sens zoologique, en tant que catégorie de classement des différences physiques, sans relation avec la dimension culturelle, puis au sens anthropologique, impliquant des dimensions supplémentaires, dont notamment la notion d'évolution, d'abord physique, puis culturelle. À partir des Lumières, ce serait plutôt la valeur symbolique de la race biologique qui prévaut et qui acquiert dès lors une fonction symbolique de justification du racisme.

Par ailleurs, en tant que substantif signifiant un «tout complet», c'est-à-dire organique et unique, issu des mêmes ancêtres et appelé à se perpétuer, du moins à travers le mythe, le terme «race» a toujours eu un sens laudatif lorsqu'appliqué à Soi, et un sens le plus souvent péjoratif lorsqu'appliqué à un Autre, ennemi ou dominé.

Ce qui est dangereux et mène à l'exclusion, ce n'est pas tant le terme lui-même que les sous-entendus et les «évidences» qu'il charrie[214]: la permanence, le danger de «dégénérescence» en cas de métissage ou même de trop grande proximité, en bref, la préservation de sa pureté raciale à Soi comme consigne implicite ou explicite.

Or, ce n'est pas seulement la race au sens biologique qui peut remplir cette fonction d'exclusion de l'Autre dans le racisme. De nos jours en effet, la notion biologique de race et la biologisation de la différence non physique sont discréditées en tant que pseudo-scientifiques, et perdent donc une partie importante de leur pouvoir de persuasion. Tout

---

214 Nous référons ici à des expressions comme «Ils ont ça dans leurs gênes», ou encore «chez Eux, c'est biologique», proférées comme évidence par des quidams qui n'ont aucune notion de science biologique réelle.

comme les pays où la biologie n'a pas revêtu d'importance ont inventé leurs propres mythes sur lesquels ils ont fondé leur propre permanence en tant que Nous, l'Occident fournit maintenant des équivalents fonctionnels de la race biologique. Car la race biologique étant une formule historique, contextuelle, d'affirmation de la différence entre des entités communautaires déclarées distinctes, sa fonction d'exclusion peut être dévolue à n'importe quel critère référant aux «origines» d'un groupe pour frapper les imaginations et activer la phobie du contact. C'est pourquoi aujourd'hui, la culture, ou la différence au sens d'appartenance, prennent naturellement la relève, car il s'agit de critères sacralisés dans le contexte de la deuxième moitié de notre XX^{e} siècle.

En bref, pour peu qu'elle soit émise pour accuser (de danger, de décadence, de dégénérescences physique ou morale) un Autre déclaré «hors-appartenance», toute notion qui projette de Soi un caractère unique, dont la permanence est énoncée comme priorité des priorités constitue un différentialisme fondamental, qui peut rapidement dériver vers la formulation différentialiste du racisme.

b) ***La notion d'universalité***

La notion d'universalité signifie la volonté (interprétée comme éthique) de transcender les différences pour établir un «espace commun» propre à la communication et à l'interaction, ce qui présuppose l'égalité. L'universalisme serait la projection, dans une transcendance, c'est-à-dire dans une abstraction, de l'égalité ontologique entre tous les individus, lesquels acquièrent valeur suprême dans la vision universaliste du monde. En bref, le postulat de base de l'universalisme est l'unicité de l'homme, et son corollaire, l'autonomie réelle de l'individu concret. L'universalisme est donc l'inverse du différentialisme poussé à l'extrême, c'est-à-dire de la différence interprétée comme valeur suprême.

Cette notion devient dominante dans l'espace de la modernité occidentale, dont les objectifs d'égalité prennent sur elle assise. Loin de poser problème, en théorie, elle est donc la base

de toute société qui se veut démocratique et égalitaire. Le racisme lui est fondamentalement contraire, de même que les totalitarismes de gauche ou de droite. C'est sur elle que se fondent les principes présidant à la constitution des États-nation du XIX^{e} siècle, ainsi que plus tard ceux présidant à la Déclaration universelle des droits de l'homme, aux pactes internationaux et aux constitutions et chartes nationales en Amérique du Nord et ailleurs.

Cependant, ayant un objectif situé dans une transcendance, la notion d'universel reste une vue de l'esprit, une forme de pensée utopique, qui ignore par conséquent elle-même ses effets réels et peut vite se transformer en dogme. Dans ce cas, l'individu est projeté en tant qu'abstraction dans un «au-delà» de sa propre existence, en tant que détenteur premier et inconditionnel de tous les droits.

Or, c'est justement cette conception abstraite de l'individuel et de l'égalité, qui, historiquement en Occident, a permis à une formulation du racisme de se justifier à partir des arguments de l'universalisme moderne. Il existe en effet un racisme d'assimilation, de destruction des différences, qui fonctionne sur un mode inégalitariste tout en se justifiant à même l'universalisme. Mais il s'agit d'un pseudo-universalisme, car tout universalisme au sens éthique premier de la notion, constitue une ouverture à l'Autre, alors que le pseudo-universalisme du racisme instrumentalise l'universalisme, en proposant de la notion une interprétation dénaturée. Le colonialiste a utilisé les différences, les «appartenances», pour reprendre le terme de Memmi, en vue de montrer la soi-disant incapacité de l'Autre d'intégrer la norme qui mène à l'égalité matérielle, l'égalité de droit. Mais cette norme est celle du colonialiste lui-même, qu'il considère comme inatteignable par l'Autre en vue de l'exclure. Le colonialiste survalorise donc sa propre culture tout en dévalorisant de façon «absolue et définitive» celle du colonisé. Le colonisé se trouve alors devant l'alternative suivante: ou bien il se soumet au chantage de l'assimilation individuelle et en sort

dévalorisé de toutes façons, à ses propres yeux comme à ceux du dominant[215]; ou bien il s'y refuse et reste alors sous la domination dévalorisante du dominant. En bref, il sort perdant des deux alternatives. Historiquement, l'Occident a ainsi pillé les colonies en se servant du colonisé comme instrument. Lui imposant sa propre norme en fonction des intérêts qui étaient les siens, il a utilisé le colonisé, l'exploitant et pillant son territoire, tout en lui faisant croire que c'était pour son bien.

Alors que la valorisation absolue de la notion de race fonde un racisme de type différentialiste, la valorisation absolue de sa propre culture ou norme à soi fonde un racisme de type colonialiste, dit dans ses transpositions actuelles racisme assimilationniste ou de type universaliste. Dans la réalité, ces deux racismes peuvent se superposer et s'entr'alimenter de leurs contradictions respectives. D'où leur amalgame dans la définition courante du racisme, amalgame qui proviendrait de leur confusion par l'antiracisme «dogmatique».

Cependant, la décolonisation est terminée depuis 30 ans, et le rapport à l'Autre, en ce qui nous concerne, se situe sur les territoires nationaux des États où l'Autre aussi se trouve. Aussi le discours universaliste se formule-t-il maintenant en tant que prétexte, d'une part à nier la valeur de l'Autre en tant qu'Autre, et d'autre part, à stigmatiser l'Autre comme incapable parce qu'il est Autre. Plus fondamentalement, tout comme l'a fait historiquement le colonialisme, la dérive raciste de l'universalisme servirait de camouflage idéologique à la phobie du contact. C'est pourquoi les deux formulations du racisme se rejoindraient sur la question de l'«inassimilabilité», laquelle peut constituer selon Taguieff un repère de la frontière ténue qui sépare le racisme des idéologies sur lesquelles il se formule.

En avançant des critères «d'assimilabilité» des autres, le racisme «universaliste» trace une frontière entre l'autre «assimilable» qui peut donc devenir Même s'il rencontre empirique-

---

215 Dont l'intérêt est cependant que le colonisé reste colonisé, «inférieur», et demeure donc dans son appartenance de colonisé.

ment ces critères, et l'autre définitivement Autre, c'est-à-dire «non assimilable» comme soi-disant le démontre son comportement (réel ou attribué). Or, même si historiquement les critères utilisés ont déjà été définis en termes «raciaux» à partir de traits physiques reconnaissables (couleur de la peau, forme des yeux, texture des cheveux etc.), le terme race et les traits physiques qui sont censés le circonscrire sont purement accidentels, purement contextuels, et par conséquent non nécessaires à la constitution d'un discours raciste.

Le seul et unique fondement nécessaire au racisme est donc un rapport à l'Autre, une aire de représentation où existent un Soi et un Autre, c'est-à-dire deux entités collectives ou collectivisées par un discours, dont la coexistence est nécessairement virtuellement conflictuelle, pouvant en cas de crise (sociale, économique, culturelle ou autre) dériver vers un conflit explicite (impliquant ou non une relation de domination) définissable en termes d'exclusion OU de mépris de l'Autre en tant qu'Autre. Et par Autre, nous entendons tout groupe d'individus déclaré hors-appartenance par le discours du locuteur, c'est-à-dire par le discours du Soi, lequel se considère implicitement sinon explicitement comme «tout organique» (d'où l'efficacité du terme «race» qui évoque ce tout).

Si, dans le racisme, la notion de supériorité est contradictoire avec celle de pureté raciale, elle n'en demeure pas moins une déduction de l'existence de différences héréditaires non absolues, relatives, d'où la possibilité de les hiérarchiser. En d'autres termes, la «différence», qu'elle se présente sous formulation raciale, culturelle ou autre, est bien le «pivot du racisme», comme l'affirme Memmi, de toute formulation raciste, pourrions-nous dire maintenant.

Bien sûr, les effets du racisme seront d'autant plus dévastateurs qu'il y aura des inégalités de pouvoir en présence.

c) *Les interférences racismes-antiracismes*

Les logiques et les arguments des deux formulations du racisme sont aussi ceux utilisés par l'antiracisme, lequel, comme on l'a vu, se dédouble en deux tendances, dont l'une, se disant universaliste, accuse tout différentialisme de racisme, et dont l'autre, se disant «différentialiste», accuse tout universalisme de racisme. Par ailleurs, aucune des deux ne peut (ou ne veut) voir son propre versant raciste.

Or, l'idéologie dominante est à l'heure actuelle l'antiracisme (et certainement pas le «racisme»): les pays, les peuples et les factions politiques du monde entier disent combattre le racisme, tout en accusant leurs adversaires de racisme. Les arguments antiracistes sont donc instrumentalisés de tous côtés. La tendance maintenant reconnue du politically correct fait partie de ces interférences entre une idéologie dominante et les justifications d'une position.

4. PROPOSITIONS À LA COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE ET DES DROITS DE LA JEUNESSE

Seule une analyse sans complaisance de ses propres discours sur le racisme et de ses propres pratiques permettra à la Commission d'établir des bases solides l'aidant à réaliser son mandat.

Nous proposons donc à la Commission d'adopter les suggestions qui suivent.

- **Fondements**

Rappelons que notre objectif est de fournir à la Commission un instrument l'aidant à se situer et à prendre position en vertu de la Charte lorsque le racisme est allégué ou lorsque son opinion est sollicitée ou qu'un incident à connotation raciste appelle son attention. Les conclusions de notre analyse suggèrent que pour arriver à atteindre cet objectif, il faut disposer d'un outil plus souple qu'une «définition» du racisme. Nous avons vu en effet qu'en figeant le racisme dans une notion abstraite, non seulement ses expressions empiriques nous échappent, mais encore, la notion elle-même devient un instrument utilisé en tant qu'accusation d'un autre ou en tant que justification de l'un ou l'autre des modes typiques de formulation du racisme. Aussi, il semble d'emblée préférable pour la Commission d'adopter un outil conceptuel lui permettant d'identifier les grandes balises à l'intérieur desquelles se profile la pensée raciste. Elle pourrait alors repérer plus facilement les formulations contextuelles de cette dernière et par conséquent évaluer si elle enfreint un des articles de la Charte.

Nous croyons que le présent document fournit à la Commission les bases conceptuelles pouvant l'aider à définir ces balises. Il appartiendra à l'ensemble de la Commission de s'en approprier le contenu et de le bonifier en l'adaptant à chacun des niveaux d'intervention de la Commission. Dans ce contexte, le présent travail ne constitue qu'un premier palier de la lutte au racisme.

Suite à ces considérations préliminaires, nous nous limiterons à présenter à la Commission une proposition générale suivie de propositions spécifiques sur les mesures à prendre pour mieux assumer son mandat.

- **Propositions**

Proposition générale

Nous proposons que ce document soit adopté par la Commission comme base conceptuelle de sa réflexion et de ses interventions en matière de lutte au racisme et à la discrimination raciale.

Si la Commission adopte cette orientation, nous proposons:

Premièrement

Que chaque direction de la Commission se l'approprie en l'adaptant à son mandat particulier et en fasse ainsi un outil opérationnel d'intervention répondant à ce mandat (au niveau de l'enquête, de l'information, de l'éducation, de la recherche, etc.);

Deuxièmement

Qu'elle soit considérée en tant que guide pour l'élaboration d'applications sectorielles (travail, logement, éducation, média, etc.).

AL/al/cl

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABELLA, Irving M. et Harold TROPER
1982 *None is Too Many: Canada and the Jews of Europe, 1933-1948*, Toronto, Lester and Orpen Dennys

ABELLA, Silberman Rosalie
1984 *Égalité en matière d'emploi: Rapport d'une Commission Royale*, Gouvernement du Canada, Approvisionnements et Services Canada.

ADAM, M.
1984 «Racisme et catégories du genre humain», *L'homme et la société*, 24 (2): 77-96.

ADORNO, Theodor, et al.
1950 *The Authoritarian Personality*, New York, Harper and Brothers.

ALBA, Richard D.
1976 «Social Assimilation Among American Catholic National-Origin Groups», *American Sociological Review*, 41 (December): 1030-1046.

ALCINDOR, Maryse
1994 «La violence a-t-elle un caractère ethnique?», *Violence et racisme au Québec*, Actes du colloque du 4 mars 1993, Montréal, Comité d'intervention contre la violence raciste.

ALLPORT, Gordon W.
1954 *The Dynamics of Prejudice*, Cambridge, Mass. Addison-Wesley.

ALTHABE, G.
1985 «Production de l'étranger, xénophobie et couches populaires urbaines», *L'homme et la société*, 77-78: 63-73.

ANCTIL, Pierre
1984 «Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal», *Recherches sociographiques*, XXV (3): 441-457.
1988 *Le Devoir les Juifs et l'immigration de Bourassa à Laurendeau*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture.

ANDERSON, B.
1983 *Imagined Communities*, London, Verso.

ANDERSON, Joan M. et Judith M. LYNAM
1987 «The Meaning of Work for the Immigrant Woman in the Lower Echelons of the Canadian Labor Force», *Canadian Ethnic Studies, La voix des groupes ethniques*, XIX (2): 67-90.

ANDERSON, Williams Wallace
1985 «*Caribbean Orientations*», The Organization for Caribbean Canadian Initiative and Williams Wallace Publishers. Bibliographie sur les pays des Caraïbes et les Canadiens d'origine caraïbéenne.

ANTONOVSKY, A.
1960 *The Social Meaning of Discrimination*, Phylon, 21: 81-95.

ARCHIBALD, W. Peter
1978 *Social Psychology as Political Econony*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson.

ARENDT, Hannah
1973 *Sur l'antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévi.
1982 *Les origines du totalitarisme: L'impérialisme*, Fayard, collection L'Espace du politique, Première parution en 1951 (New York, Harcourt, Brace and World).

ARMOUR, M.
1984 *Visible Minorities: Invisible*, Toronto, Urban Alliance on Race Relations.

ASCH, Solomon E.
1952 *Social Psychology*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall.

ATHERTON, John
1983 «Ethnicity and the Law», dans M. Lecomte et C. Thomas (eds), *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, Lille, Presses de l'Université de Lille III et PUL: 61-75.

ATTAR, Robert et Pierre NOEL
1984 *Rapport sur les tensions raciales dans les écoles du secteur français de la CECM*, Commission des écoles catholiques de Montréal.

BAGLEY, C. et G.K. VERMA
1979 *Racial Prejudice: the Individual and Society*, Farnborough, Saxon House.

BAKER, Donald
1978 «Race and Power: Comparative Approaches to the Analysis of Race Relations», *Ethnic and Social Studies*, 1 (3): 316-335.

BALIBAR, Étienne et I. WALLERSTEIN
1988 *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

BANTON, Michael
1967 *Racial Relations*, London, Tavistock.

BANTON, M.
1970 «The Concept of Racism», dans S. Zubaida (ed), *Race and Racism*, London, Tavistock: 17-34.
1973 *Racial Minorities*, London, Fontana.
1977 *The Idea of Race*, London, Tavistock.
1980 «Ethnic groups and the theory of rational choice», dans M. O'Callaghan (ed), *Sociological theories: Race and colonialism*, Paris, UNESCO: 475-499.
1983 *Racial and Ethnic Competition*, New York, Cambridge University Press.
1983 «Categorical and Statistical Discrimination», *Ethnic and Racial Studies*, 6 (3): 269-283.

BANTON, Michael and Jonathan HARDWOOD
1975 *The Race Concept*, New York, Praeger.

BARBIER, Anthony, Émile OLIVIER et Charles-Pierre JACQUES
1984 «Convergences et ruptures dans le système d'éducation: le cas de l'échec scolaire des Haïtiens au Québec», *Anthropologie et Sociétés*, 8 (2): 49-64.

BARKER, M.
1981 *The New Racism*, London, Junction Books.

BARRIAULT, Lise
1991 *De l'altérité et du racisme: essai sur l'idéologie raciste et ses avatars dans ses rapports à l'altérité*, mémoire de maîtrise (UQAM).

BASTIDE, Roger
1972 «Le conflit dans le dialogue» dans MEAD, M. BALDWIN, J. *A Rap on Race* (1971), trad. fr. *Le Racisme en question* (1972), préface de Roger Bastide, Paris, Calmann-Lévy.

BAUER, Julien
1994 *Les minorités au Québec*, collection Boréal Express, les Éditions du Boréal.

BAUREISS, Gunter
1985 «Discrimination and Response: The Chinese in Canada» dans Rita M. BIENVENUE, J.E. GOLDSTEIN (eds), *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada*, 2e ed. Toronto, Butterworths: 241-262.

1987 «Chinese Immigration, Chinese Stereotypes and Chinese Labour» *Canadian Ethnic Studies*, XIX (3): 15-35.

BELL, Daniel
1975 «Ethnicity and Social Change», dans *Ethnicity: Theory and Experience*, Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds), Cambridge, Harvard University Press: 141-174.

BEN-TOVIM, G.S., J.G. GABRIEL, I. LAW and K. STREDDER
1986 «A Political Analysis of Local Struggles for Racial Equality», dans Rex J. and D. Mason (eds), *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press: 131-152.

BERNÈCHE, Francine et Denise HELLY
1991 *Le Québec face au pluralisme culturel. Un premier bilan*, rapport de l'Institut québécois de recherche sur la culture au Ministère de la Citoyenneté et de la Culture, 1991.

BERNIER, B., M. ELBAZ et G. LAVIGNE
1970 «Ethnicité et lutte de classes», *Anthropologie et Sociétés*, 2 (1): 15-60.

BERNIER, Bernard
1979 «Main-d'oeuvre féminine et ethnicité dans trois usines de vêtements de Montréal», *Anthropologie et Sociétés*, 3 (2), Université Laval, Département d'anthropologie: 117-139.

BERREMAN, Gerald D.
1982 «Race, Caste and other Individious Distinctions in Social Stratification», *Race*, 13 (4): 385-414.

BERTING, J.
1980 An appraisal of functionalist theories in relation to race and colonial Societies, dans M. O'Callaghan (ed), *Sociological theories: Race and colonialism*, Paris, UNESCO: 183-210.

BÉRUBÉ, Louise et Benjamin TEITLEBAUM
1983 *La discrimination raciale dans le logement à Montréal*, Collectif paroles, Collectif paroles inc.: 34-43.

BETTLEHEIM, Bruno et M. JANOVITCH
1975 *Social change and prejudice, including «Dynamics of prejudice»*, New York, The Free press.

BIENVENUE, Rita et Jay GOLDSTEIN (eds)
1985 *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada*, Toronto, Butterworths.

BILLIGSLEY, Brenda et Leon MUSZYNSKI
1985 *No Discrimination here? Toronto Employers and the Multiracial Work Force*, The United Way of Metropolitain Toronto.

BIRNBAUM, Gudrun
1983 «The New Ethnicity of the 1970's in the U.S.», in M. Lecomte et C. Thomas (eds) *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, Presses de l'Université de Lille III et PUL: 37-47.

BISSOONDATH, Neil
1994 *Selling Illusions. The Cult of Multiculturalism in Canada*, Pinguin Books.

BLUMER, H., T. DUSTER
1980 «Theories of Race and Social Action», dans O'Callaghan (ed), *Sociological Theories: Race and colonialism*, Paris, UNESCO: 211-237.

BOAS, Franz
1911 «Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants», Washington, Senate Documents.
1940 «Race, Language and Culture», New York, MacMillan co.

BOGARDUS, Emery S.
1925 «Measuring social distances», *Journal of Applied Sociology*, 9: 299-308.
1946 *Sociology*, New York, MacMillan.

BOLARIA, B. Singh et Peter S. LI
1985 *Racial Oppression in Canada*, Toronto, Garamond Press.

BONACICH, E.
1972 A theory of ethnic antagonism: The split labor market, *American Sociological Review*, 37 (5): 547-559.
1979 The past, present and future of split labor market theory, dans C.B. Marret & C. Leggon (eds), *Research in race and ethnic relations*, vol. 1, Greenwood: J.A.I. Press, 1: 17-64.

BOSSET, Pierre
1989 *La discrimination indirecte dans le domaine de l'emploi: aspects juridiques*, collection «Études et documents de recherche sur les droits et libertés», Les Éditions Yvon Blais inc., Cowansville.
1994 «Les mouvements racistes et la Charte. Document de réflexion», *Cahiers de Droit*, 35 (3).

BOSSET, Pierre et Madeleine CARON
1987 «Un nouvel outil de lutte contre la discrimination: les programmes d'accès à l'égalité», *Thémis*, 21 (1): 71-124.

BOURDIEU, Pierre
1980 «Le racisme de l'intelligence» dans *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit.

BOYD, Monica
1985 *Ascription and Achievement: studies in mobility and status atteinment in Canada*, Carleton University Press, Library Series, Ottawa.

BREDIMAS-ASSIMOPOULOS, Nadia
1975 «Intégration civique sans acculturation - les Grecs à Montréal», *Sociologie et Sociétés*, 7 (2), Montréal, Presses de l'Université de Montréal: 129-143.

BRETON, Raymond
1964 «Institutional Completeness of Ethnic Communities and the Personal Relations of Immigrants», *American Journal of Sociology*, 70 (2): 193-205.
1978 «The structure of relationships Between Ethnic collectivities», Leo Driedger, *The Canadian Ethnic Mosaic*, Toronto, McLelland and Stewart: 55-73.
1983 «La communauté ethnique, communauté politique», *Sociologie et sociétés*, 15 (2): 23-37.

BRETON, Raymond, Jeffrey G. REITZ et Victor VALENTINE
1981 *Les frontières culturelles et la cohésion du Canada*, Montréal, Institut de recherches politiques.

BRIGHAM, John C.
1971 «Ethnic stereotypes», *Psychological Bulletin*, 76: 15-38.

BROCHU, Ginette H. et Maurice CHALOM
1985 *Impact de la multi-ethnicité en milieu scolaire: 2 études de cas*, Centre de recherches caraïbes, Université de Montréal.

BROSSARD, Luce et al.
1980 «Dossier: Discrimination et stéréotypes discriminatoires», *Vie pédagogique*, Ministère de l'éducation du Québec/Service général des communications, Québec, (9): 17-45.

CALDWELL, Gary
1983 *Les études ethniques au Québec: Bilan et perspectives*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture.

CARLOS, Serge
1977 *Attitude des Québécois face à l'immigration: Sondage effectué en mai et juin 1976*, Montréal, Centre de sondage, Université de Montréal.

CARMICHAEL, Stokely and Charles V. HAMILTON
1967 *Black Power*, New York, Vintage Books.

CASE, Frederick I.
1977 *Racism and National Consciousness*, Toronto, Ploughshare Press.

CHAMBRE DES COMMUNES/COMITÉ SPÉCIAL SUR LA PARTICIPATION DES MINORITÉS VISIBLES À LA SOCIÉTÉ CANADIENNE
1984 *L'égalité ça presse!, Rapport du Comité*, Approvisionnements et Services Canada, Ottawa, Fascicule n° 4.

CHAN, Kwok B.
1987 «Perceived Racial Discrimination and Response: An Analysis of Perceptions of Chinese and Indochinese Community Leaders» *Canadian Ethnic Studies*, XIX (3): 125-147.

CHANCY, M.
1985 *L'école québécoise et les communautés culturelles*, Rapport du Comité. Québec, Ministère de l'Éducation du Québec, Direction des communications.

CHICHA-PONTBRIAND, Marie-Thérèse
1989 *Discrimination systémique - Fondement et méthodologie des programmes d'accès à l'égalité en emploi*, Cowansville, Éditions Yvon Blais, collection «Études et documents de recherche sur les droits et libertés».

COLIN, A. Thompson
1979 *Blacks in Deep Snow*, J.M. Dent & Son (Canada) limited, Don Mills, Ontario.

COMMISSION DES DROITS DE LA PERSONNE DU QUÉBEC
1984 *Enquêtes sur les allégations de discrimination raciale dans l'industrie du taxi à Montréal*, rapport final (2 volumes).
1988 *Enquête sur les relations entre les corps policiers et les minorités visibles et ethniques*, Rapport final du Comité d'enquête.
1988 *Bilan de recherche sur la situation des minorités ethniques et visibles dans le logement et piste d'intervention.*
1992 *Violence et racisme au Québec*, Rapport du Comité d'intervention contre la violence raciste.

CONSEIL DES COMMUNAUTÉS CULTURELLES ET DE L'IMMIGRATION
1987 *Séminaire sur les relations raciales dans le contexte urbain Montréal.*

CONTANT, Martine
1986 *Le harcèlement racial en milieu de travail: des propositions pour une meilleure qualité de vie au travail*, Montréal, CRARR.

COTNOR, Michelle et Danielle GENDRON
1985 *L'accessibilité des communautés culturelles aux services sociaux et de santé: bibliographie*, Gouvernement du Québec, Montréal.

COX, Oliver C.
1959 *Caste, Class and Race*, New York, Monthly Review Press.
1976 *Race Relations, Elements and social Dynamics*, Détroit, Wayne State University Press.

CROSS, William M.E.
1991 *Shades of Black Diversity in African-American Identity*, Philadelphia, Temple University Press.

CUMBLER, John T.
1979 *Working Class Community in Industrial America*, Westport, Conn.

DANIELS, Doug
1981 «The White Race is Shrinking: Perceptions of Race in Canada and some Speculations on the political economy of Race Classification», *Ethnic and Racial Studies*, 4 (3): 353-356.

DE COPPET, D.
1975 «Race», dans *Encyclopédie Universalis*, vol. XIII: 909-912.

DELACAMPAGNE, C.
1983 *L'invention du racisme - Antiquité et Moyen-Âge*, Paris, Fayard.

DESILVA, Arnold
1992 *Les gains des immigrants - une analyse comparative*, Étude préparée pour le Conseil économique du Canada.

D'SOUZA, Dinesh
1995 *The End of Racism: Principles for a Multiracial Society.* New York, Toronto, Free Press.

DORAIS, Louis Jacques
1990 «L'étranger aux yeux des francophones du Québec», *Recherches sociographiques*, 31 (1): 11-23.

DRIEDGER, Leo
1978 *The Canadian Ethnic Mosaic*, Toronto, McClelland & Stewart.
1983 «Ethnic and minority relations», in Robert Hagedorn (ed), *Sociology*: 261-290.

DRIEDGER, Leo and Richard MEZOFF
1981 «Ethnic Prejudice and Discrimination in Winnipeg High Schools», *Canadian Journal of Sociology*, 6: 1-17.

DRUMMOND, L.
1982 «Analyse sémiotique de l'ethnicité au Québec», *Questions de culture*, 2: 139-153.

DUMONT, Fernard
1996 *Genèse de la société québécoise*, éditions du Boréal.

DUMONT, Louis
1983 *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil.

DURAND, G.
1975 «Anthropologie» dans *Encyclopédie Universalis*, vol. II: 50-59.

ELBAZ, M.
1983 «La question ethnique dans la sociologie québécoise: Critiques et questions», *Anthropologie et Sociétés*, 7 (2): 77-84.

ENLOE, Cynthia
1973 *Ethnic Conflict and Political Development*, Boston, Little Brown.

FEAGIN, Joe R. et D.L. ECKBERG
1980 «Discrimination: Motivation, Action, Effects and Context», *Annual Review of Sociology*, 6: 1-20.

FEAGIN, R. et C.B. FEAGIN
1978 *Discrimination American Style: Institutional Racism and Sexism*, Englewoods Cliffs, Prentice Hall.

FISCHER, Claude S.
1976 *The Urban Experience*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

FISHMAN, Joshua
1966 *Language Loyalty in the United States*, The Hague, Mouton.

FLEM, Lydia
1985 *Le racisme*, Paris, Éditions M.A.

FRENETTE, Yolande
1985 *Perception et vécu du racisme par des immigrants haïtiens au Québec*, Centre de Recherche Caraïbes de l'Université de Montréal, Montréal.

FRIDERES, James S.
1973 «Discrimination in Western Canada», *Race*, 15: 213-22.
1975 «Prejudice Towards Minority Groups: Ethnicity or Class», *Ethnicity*, 2 (1): 34-42.

GABRIEL, J. et G.S. BEN-TOVIM
1978 «Marxism and the Concept of Racism», *Economy and society*, 7 (2): 118-154.
1979 «The Conceptualization of Race Relations in Sociological Theory», *Ethnic and Racial Studies*, 2 (2): 190-212.

GARDNER, R.C., D.M. TAYLOR, and H.J. FEENSTRA
1970 «Ethnic stereotypes: attitudes or beliefs?», *Canadian Journal of Psychology*, 24: 321-24.

GARON, Muriel
1986 «Pour une approche intégrée de la discrimination systémique: Convergences et contributions des sciences sociales et du droit», *Revue de droit de l'Université de Sherbrooke* 17 (1): 191-242.
1988 *Une expérience de testing de la discrimination raciale dans le logement à Montréal*, étude, Commission des droits de la personne du Québec.

GARRIGUE, Philippe
1960 «Attitudes des Canadiens français envers les autres groupes ethniques», *The Social Worker - Le travailleur social*, 28, (2): 15-24.

GLAZER, Nathan
1971 «Blacks and Ethnic Groups: The Difference, and the Political Difference It Makes», in Nathan Huggins, Martin Kilson, and Daniel Fox (eds), *Key Issues in The Afro-American Experience*, Vol. 2, New York, Harcourt Brace Jovanovich.
1987 *Affirmative Discrimination - Ethnic Inequality and Public Policy* (première édition 1975), Harvard University Press.

GLAZER, Nathan and Daniel P. MOYNIHAN
1963 *Beyond the Melting Pot*, M.I.T. Press Cambridge, Mass.
1975 «Introduction», in *Ethnicity Theory and Experience*, Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan (eds), Cambridge: Harvard University Press, p. 1-26.

GLEASON, Phillip
1980 «American Identity and Americanization», in *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*: 31-58.

GOFFMAN, Erving
1973 *Stigma - Notes on the Management of Spoiled Identity* (première éd. 1963) Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

GOLDLUST, J. and A.H. RICHMOND
1974 *Multivariate Analysis of Immigrant Adaption*. Toronto, York University.

GORDON, M.M.
1964 *Assimilation in American life: The role of race, religion and national origins*, New York, Oxford University Press.
1978 *Human Nature, Class and Ethnicity*, New York, Oxford University Press.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC
1981 *Autant de façons d'être Québécois*, Direction générale des publications gouvernementales, Ministère des Communications, Publication officielle.

GREELEY, Andrew M.
1974 *Ethnicity in the United States: A Preliminary Reconnaisance*, New York, John Wiley.

GREEN, P.
1981 *The pursuit of Inequality*, New York, Pantheon.

GREENE, Victor
1978 «Old Ethnic Stereotypes and the New Ethnic Studies», *Ethnicity*, 5 (4): 238-350.

GUILLAUMIN, Colette
1969 *Racisme et société*, Paris, Maspéro: 237.
1972 *L'idéologie raciste: Genèse et langage actuel*, Paris, Mouton.
1975 «Les ambiguïtés de la notion de "race"», in *Hommes et bêtes - entretiens sur le racisme*, Actes du colloque tenu du 12 au 15 mai 1973 au Centre Cerisy-la-Salle, sous la direction de L. Poliakov, Mouton: 201-212.
1977 «Race et nature: Système de marque, idée de groupe naturel et rapports sociaux», *Pluriel*, 11: 39-56.
1980 «The Idea of Race and its Elevation to Autonomous Scientific and Legal Status», dans *Race and Colonialism*, Paris: UNESCO.
1985 «Sur la notion de minorité», *L'homme et la société*, 77-78: 101-109.

GUTMAN, Herbert
1976 *The Black Family in Slavery and Freedom*, New York, Pantheon.
1976 «Work, Culture and Society in Industrializing America», *Essays in American Working-Class and Social History*, New York, Random House.

HAGAN, John
1977 «Finding "discrimination": a Question of Meaning», *Ethnicity*, 4: 167-76.

HALL, S.
1980 «Race, Articulation and Societies Structured in Dominance», dans M. O'Callaghan (ed) *Sociological Theory: Race and Colonialism*, Paris, UNESCO.

HANDLIN, Oscar
1957 *Race and Nationality in American Life*, Boston, Little Brown.

HANSEN, Marcus Lee
1938 *The Problem of the Third Generation Immigrant*, Rock Island, Augustana Historical Society.

HARTLEY, E.L. and R.E. HARTLEY
1952 *Fundamentals of Social Psychology*, New York, Knopf.

HARVEY, Fernand
1987 *Le Québec français et l'école à clientèle pluriethnique*, Publication officielle, Conseil de la langue française/Service des communications, Québec, Publication officielle.

HAWKINS, Freda
1987 *Canada and Immigration: Public Policy and Public Concern* 2e ed., Toronto, Butterworths.

HEAD, Wilson A.
1975 *The Black Presence in the Canadian Mosaic*, Toronto, Ontario Human Rights Commission.
1980 *Adaptation of Immigrants in Metro Toronto: perceptions of ethnic and racial Discrimination*, Toronto, York University.

HECHTER, Michael
1975 «Internal colonialism: The Celtic fringe» in *British national development, 1536-1966*, London, Routledge & Kegan Paul.
1986 «Rational Choice Theory and the Study of Racial and Ethnic Relations» dans J. Rex and D. Mason (eds), *Theories of Race and Ethnic Relations*, New York, Cambridge University Press: 264-279.

HELLY, Denise
1987 *Les Chinois à Montréal: 1877 à 1951*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture.
1992 *L'immigration pour quoi faire?*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture.

HELLY, Denise et Alberte LEDOYEN
1994 *Immigrés et création d'entreprises - Montréal 1990*, Montréal, Institut québécois de recherche sur la culture.

HELMS, Janet E.
1990 An Overview of Black Racial Identity Theory in *Black and White Racial Identity Theory, Research, and Practice*, New York, Greenwood Press.

HENRY, Frances
1978 *The Dynamics of Racism in Toronto*, Ottawa, Dept. of the Secretary of State, Communications Branch.
1986 *Ethnicity in the Americas*, Paris - La Haye, Mouton.
1986 Les relations interraciales au Canada aujourd'hui, Commission canadienne des droits de la personne.

HENRY, Frances and Effie GINZBERG
1985 *Who Gets the Work: A Test of Social Discrimination in Employment*. Toronto, Urban Alliance on Race Relations and Social Planning Council of Metropolitan Toronto.

HENRY, Frances et Carol TATOR
1985 «Racism in Canada: Social Myths and Strategies for Change», Bienvenue, R.M. et Jay E. Goldstein (eds) *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada*, 2e éd.) Toronto, Butterworths: 321-335.

HENRY, Franklin
1969 «The Measurement of Perceived Discrimination: A Canadian Case Study», *Race*, 10 (4): 449-462.

HIGHAM, John
1983 «Current Trends in the Study of Ethnicity in the U.S.», dans M. Lecomte et C. Thomas (eds) *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, Presses de l'Université de Lille III et PUL: 17-27.

HILL, Richard J.
1981 «Attitudes and behavior.» in Morris Rosenberg and Ralph H. Turner (eds), *Social Psychology: Sociological Perspective*, New York, Basic Books: 347-77.

HIRSCH, Susan
1980 *Roots of the American Working-Class*, New York.

HUGHES, David R. and Evelyn KALLEN
1974 *The Anatomy of Racism: Canadian Dimensions*, Montréal, Harvest House.

ISAACS, Harold
1975 *Idols of the Tribe*, New York, Harper and Row.

ISAJIW, Wsevolod W.
1985 «Definitions of Ethnicity», dans BIENVENUE, Rita M. et Jay E. GOLDSTEIN *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada* (second edition): 5-17, Toronto, Butterworths. Cet article est tiré de *Ethnicity*, 1: 1 1974.

JACOB, André
1985 «Services sociaux et communautés ethniques au Québec», *Revue canadienne de service social 1985*: 83-89.
1986 «L'accessibilité des services sociaux aux communautés ethniques au Québec depuis 1968», *Intervention*, 74: 16-24.
1991 *Le racisme au quotidien. Une étude sur les médias et le racisme*, Montréal, Éditions du CIDIHCA.

JACQUARD, Albert
1978 *Éloge de la différence*, Paris, Seuil, collection Points.

JAIN, H.C.
1982 «Race and Sex Discrimination in Employment in Canada: Theories, Evidence and Policies», *Relations industrielles*, 37 (4): 780-804.

JETTÉ, Pierre
1983 «La perception, les préjugés, la discrimination» dans Yves Côté éd. *Réflexions et pratiques sur l'éducation aux droits Document 3: Quelques notions clés pour l'éducation aux droits*, Commission des droits de la personne du Québec.

JONES, James M.
1972 *Prejudice and Racism*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
1981 «The Concept of Racism and its changing Reality», dans B.P. Bowser and R.G. Hunt (eds) *Impact of Racism on White Americans*, Beverly Hills, Sage.

JUTEAU LEE, Danièle
1979 «La sociologie des frontières en devenir», *Frontières ethniques en devenir*, Ottawa, éditions de l'Université d'Ottawa: 3-18.

KALLEN, Evelyn
1982 *Ethnicity and Human Rights in Canada*, Toronto, Gage Publishing, (introduction de David R. Hughes).
1989 *Label Me Human Minority Rights of stigmatized Canadians*. Toronto, University of Toronto Press, XXIV.

KALLEN, Horace
1924 *Culture and Democracy in the United States*, New York, Bomi and Liveright.

KARLINS, Marvin, Thomas L. COFFMANN and Gary WALTERS
1969 «On the fading of social stereotypes: studies in three generations of college students», *Journal of Personality and Social Psychology*, 13: 1-16.

KOVACS, M.L. et A. CROPLEY
1972 «Assimilation and Alienation in Ethnic Groups», *Canadian Ethnic Journal - Études ethniques du Canada*, University of Calgary/Research Centre of Canadian Ethnic Studies, Calgary, IV (1-2): 13-24.

KROEBER, Alfred et Clyde KLUCK HOHN
1952 *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology Papers, Cambridge MA.

KROEBER, Alfred L.
1952 *The Nature of Culture*, Chicago, UCP.

KUPER, Leo
1973 *Race, Class and Power*, London, Methuen.

KUSHNICK, L.V.
1981 «Racism and consciousness in Modern Capitalism», dans B.P. Bowser and R.G. Hunt (eds) *Impact of Racism on White Americans*, Beverly Hills, Sage.

L'ASSOCIATION DES ENSEIGNANTS HAÏTIENS DU QUÉBEC (AEHQ)
1985 Actes du colloque sur l'éducation interculturelle tenu à Montréal les 8 et 9 novembre 1985 par l'AEHQ.

LABELLE, Micheline, G. TURCOTTE, M. KEMPENEERS et D. MEINTEL
1987 *Histoires d'immigrées. Itinéraires d'ouvrières colombiennes, grecques, haïtiennes et portugaises de Montréal*, Montréal, Boréal.

LAFERRIÈRE, Michel
1978 «The education of Black students in Montreal schools: an emerging anglophone problem, a non-existant francophone preoccupation», dans M.L. Kovacs (ed) *Ethnic canadians: culture and education*, Régina, Canadian Plains Research Center: 243-255.
1982 «Blacks in Québec: minorities among minorities», dans C.B. Masset (ed) *Research in Race and Ethnic Relations*, vol.3, Greenwich (Conn.), JAI Press: 3-27.
1983 «Les idéologies ethniques de la société canadienne: du conformisme colonial au multiculturalisme», dans M. Lecomte et C. Thomas (eds) *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, Lille, Presses de l'Université de Lille III et PUL: 203-213.

LAL, B.B.
1986 «The 'Chicago School' of American Sociology, Symbolic Interactionnism and Race Relations Theory» dans J. Rex and D. Mason (eds) *Theories of Race and Ethnic Relations*, New York, Cambridge University Press: 280-298.

LAMOTTE, Aleyda
1985 *Les autres Québécoises: Études sur les femmes immigrées et leur intégration au marché du travail québécois*, Montréal, Ministère des Communautés culturelles et de l'Immigration du Québec.

LANGANEY, André
1981 «Comprendre l"autrisme'», *Le Genre humain, 1: La science face au racisme.*

LANTERNARI, Vittorio
1980 «Ethnocentrism and Ideology», *Ethnic and Racial Studies*, 3 (1): 52-66.

LAPERRIÈRE, Anne
1985 «Les paradoxes de l'intervention culturelle: une analyse critique des idéologies d'intervention britannique face aux immigrant-e-s». *Revue internationale d'action communautaire*, 14/54: 187-198.
1989 La recherche de l'intégrité dans une société pluriethnique: perceptions de la dynamique des relations interethniques et interraciales dans un quartier défavorisé de Montréal. *Revue internationale d'action communautaire*, 12/61: 109-116.

LAPEYRONNIE, Didier
1993 *L'individu et les minorités: La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, Presses Universitaires de France.

LECOMTE M. et C. THOMAS
1983 *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, Lille, Presses de l'Université de Lille III.

LEDOYEN, Alberte
1992 *Montréal au pluriel: huit communautés ethno-culturelles de la région montréalaise*, coll. Documents de recherche n° 32, Montréal, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture.

LEIMAN, M.
1987 «The Political Economy of Racism: Radical Perspectives and New Directions», *The Insurgent Sociologist*, 14 (3): 73-110.

LEIRIS, Michel
1973 «Race et civilisation» dans *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO: 54-92.

LEPAGE, Pierre
1995 «Un Regard au-delà des chartes», *Recherches Amérindiennes au Québec*, XXV (3): 29-45.

LESCOP, Renée
1988 *Politiques et programmes de logement: leurs effets sur l'exercice du droit au logment pour les minorités ethnoculturelles du Québec*, Montréal, Commission des droits de la personne du Québec.

LEVINE, Laurence
1977 *Black Culture and Black Consciousness*, New York, OUP.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1973 «Race et histoire», dans *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO: 9-49.
1983 «Le Regard éloigné», Paris, Plon.

LEVY, Joanne
1979 «In search of isolation: the Holdeman Mennonites of Linden, Alberta and their school», *Canadian Ethnic Studies*, 11: 115-130.

LIEBERSON, Stanley
1961 «A Societal Theory of Race and Ethnic Relations», *American Sociological Review*, 26: 6. Article reproduit dans Bienvenue, R. et Jay Goldstein (eds) *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada*, 1985, Toronto, Butterworths: 31-43. (Bienvenue & Goldstein).
1985 «Stereotypes: Their Consequences or Race and Interethnic Interaction» *research on Race and Ethnic Relations*, 4: 113-138.

LIPPMANN, Walter
1922 *Public Opinion*, New York, Harcourt and Brace.

LLOYD, Warner and L. SROLE
1945 *The Social Systems of American Ethnic Groups*, Yale University Press, New Haven: 28.

LOCHER, Uli
1984 Les problèmes du statut doublement minoritaire: le cas des Antillais anglophones de Montréal, *Anthropologie et Sociétés*, Université Laval, Département d'anthropologie, Montréal, 8 (2): 31-48.

LOUDEN, Delroy
1981 «A Comparative Study of Self-concepts among Minority and Majority Groups of Adolescents in English Multi-racial Schools», *Ethnic and Racial Studies*, 4 (2): 153-174.

MACKIE, Marlene
1973 «Arriving at "truth" by definition: the case of stereotype inaccuracy», *Social Problems*, 20: 431-47.
1974 «Ethnic stereotypes and prejudice: Alberta Indians, Hutterites and Ukrainians», *Canadian Ethnic Studies*, 6: 39-52.
1985 «Stereotypes, Prejudice and Discrimination» in BIENVENUE, Rita M. et GOLDSTEIN, Jay E. (eds); *Ethnicity and Ethnic relations in Canada* (2nd ed), Toronto, Butterworths: 219-240.

MARIENSTRAS, Elise
1983 «Pensée et pouvoir ethnique dans la genèse nationale: le cas des États-Unis», dans Lecomte M. et C. Thomas (eds), *Le facteur ethnique aux États-Unis et au Canada*, Lille: Presses de l'Université de Lille III et PUL: 27-37.

McANDREW, Marie
1986 «Le traitement du racisme, de l'immigration et de la réalité multi-ethnique dans les manuels scolaires francophones au Québec», *Canadian ethnic studies*, 18 (2): 130-143.

McANDREW, Marie et Maryse POTVIN
1994 *Le racisme au Québec: éléments d'un diagnostic*, Direction des communications du ministère des Affaires internationales, de l'Immigration et des Communautés culturelles, Gouvernement du Québec.

McDIARMID. G. et D. PRATT
1971 *Teaching prejudice*, Toronto, Ontario Institute for Studies in Education.

MEMMI, Albert
1973 *Portrait du colonisé précédé de portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*, Payot, Paris.
1982 *Le racisme*, Paris, Gallimard, collection Idées.

MERTON, Robert K.
1949 «Discrimination and the American Creed», dans R.M. Maciver (ed) *Discrimination and National Welfare*, Kennicat Press: 99-126.

MILES, Robert
1980 «Class, Race and Ethnicity: A critique of Cox's Theory», *Ethnic and Racial Studies*, 3 (2): 169-187.
1984 «Marxism versus the Sociology of 'Race Relations'?», *Ethnic and Racial Studies*, 7 (2): 217-237.
1988 *Racism*, London, Routledge and Kegan Paul.

MILES, R. et A. PHIZACKLEA
1977 «Class, Race, Ethnicity and Political Action», *Political Studies*, 25 (4): 491-507.
1979 Some introductory observations on race and politics in Britain, dans Miles R., A. Phizacklea (eds) *Racism and political action in Britain*, London, Routledge and Kegan Paul: 1-28.

MIMEAULT, Isabelle
1995 *Le harcèlement racial en milieu de travail: définition et recours*, mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences, Département d'anthropologie, août 1985, Université de Montréal.

MINOW, Martha
1987 «Justice Engendered», *Harvard Law Review*, 101 (1): 10-96.

MOYNIHAN, Daniel P.
1967 «The Negro Family: The Case for National Action», in Lee Rainwater and and William Yancey (eds), *The Moynihan Report and the Politics of Controversy*, Cambridge, MA, MIT Press.

MUSZYNSKY, L. and J. REITZ
1982 *Racial and Ethnic Discrimination in Employment*, Working Paper 5. Toronto, Social Planning Council.

MYRDAL, Gunmar
1944 *An American Dilemma: The Negro Problem in Modern Democracy*, New York, Harper and Row.

NASH, Gary
1979 *Red, White and Black: The Peoples of Early America*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

NOVAK, Michael
1973 *The Rise of the Unmeltable Ethnics*, New York, MacMillan.

O'BRYAN, K.G., J.G. REITZ, and O. KUPLOWSKA
1975 *Non-official Languages: A Study in Canadian Multiculturalism*, Ottawa, Secretary of State.

PAINCHAUD, Claude et Richard POULIN
1988 *Les Italiens au Québec*, Hull, Critiques.

PALMER, Howard
1981 «Canadian Immigration and Ethnic History in the 1970's and 1980's», *International Migration Review*, 15 (3): 471-496.
1982 «Ethnic relations in wartime: nationalism and European minorities in Alberta during the Second World War», *Canadian Ethnic Studies*, 14: 1-23.

PALMER, Howard and Tamara PALMER
1982 «The religious ethic and the spirit of immigration: the Dutch in Alberta», *Prairie Forum* 7: 237-65.

PARENTI, Michael
1967 «Ethnic Politics», *American Political Science Review*, v. 61 (September): 717-726.

PARK, Robert
1950 *Race and Culture*, Glencoe, The Free Press.

PARK, Robert et Herbert MILLER
1921 *Old World Traits Transplanted*, New York, Harper and Bros.

PATEL, D.
1980 *Dealing with Inter-racial Conflict: Policy Alternatives*, Montréal, Institute for Research on Public Policy.

PATTERSON, Orlando
1982 *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Cambridge, MA, Harvard University Press.

PITMAN, W.
1978 *Report on Race Relations in Metropolitan Toronto: The Pitman Report*, Toronto, Metropolitan Toronto Council.

POLIAKOV, L.
1976 *Le racisme*, Paris, Seghers.
1980 *La causalité diabolique*, Paris, Calmann-Levi.
1987 *Le Mythe Aryen*, Bruxelles, Éditions Complexe.

PONTING, J. Rick and Richard A. WANNER
1983 «Blacks in Calgary: a social and attitudinal profile», *Canadian Ethnic Studies*, 15: 57-76.

PORTER, John
1979 *The Measure of Canadian Society*, Toronto, Gage Publishing Ltd.

RALSTON, Helen
1988 Ethnicity, Class and Gender amoung South Asian Women in Metro Halifax: An Exploraty Study. *Canadian Ethnic Studies*, Ethnic Voices/La voix des groupes ethniques, Calgary, XX (3): 63-83.

RAMCHARAN, Subhas
1982 *Racism: Nonwhites in Canada*, Toronto, Butterworths.

REEVES, Frank
1984 *British Racial Discourse*, London, Cambridge University Press.

REICH, M.
1972 «The economics of racism», R.C. Edwards, M. Reich, T.E. Weisskopf (eds) *The capitalist system*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall: 309-321.
1981 *Racial Inequality*, Princeton University Press.

REITZ, J. et al.
1981 *Equality and Segregation in Jobs.* Centre for Urban and Community Studies, University of Toronto.

REITZ, Jeffrey G.
1974 «Language and Ethnic Community Survival», *Canadian Review of Sociology and Anthropology.* Special Edition on the occasion of the 8th World Congress of Sociology. Toronto: 102-122.

REX, John
1973 «Le racialisme et la crise urbaine», dans *Le racisme devant la science*, Paris, UNESCO: 267-321.
1981 «A Working Paradigm for Race Relations Research», *Ethnic and Racial Studies*, 4 (1): 1-25.
1981 «Relations raciales et groupes minoritaires: quelques convergences», *Revue internationale des sciences sociales*, 33 (2): 384-407.
1986 *Race and Ethnicity*, Milton Keynes, Open University Press.
1987 *Race Relations in Sociological Theory* (2e ed), London, Routledge and Kegan Paul.

REX, John et D. MASON (eds)
1986 *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.

REX, John et R. MOORE
1967 *Race, Community and Conflict*, Oxford, Oxford University Press.

REYNOLDS, Vernon
1980 «Sociobiology and the Idea of Primordial Discrimination», *Ethnic and Racial Studies*, 3 (3): 303-315.

RICHMOND, A.H., W.E. KALBACH, R.P.B. VERNA
1980 *Degré d'adaptation des immigrants et de leurs descendants: Étude analytique du recensement*, Ottawa, Ministère des Approvisionnements et Services.

RICHMOND, Anthony H.
1988 *Immigration and Ethnic Conflict*, London, MacMillan.

RICHTER, Maurice
1956 «The conceptual mechanism of stereotyping», *American Sociological Review*, 21-568-71.

ROBERTS, Patricia
1986 *A Compilation and Review of Litterature on Discrimination and Segregation in Housing and Identification of Affirmative Action, Measures and Programs being advanced*, Montréal, Commission des droits de la personne du Québec.

ROBERTSON C. Peter
1979 *Mais qu'est-ce donc qu'un programme d'action positive?* Gouvernement du Canada, Ottawa, Publication officielle.

ROCHER, Guy
1973 *Le Québec en mutation*, Hurtubise HMH, Montréal.

RODINSON, Maxime
1975 «Ethnisme et racisme», *Pluriel*, 3: 7-28.

ROSEN, Bernard C.
1969 «Race, Ethnicity, and the Achievement Syndrome», *American Sociological Review*, February: 47-60.

SANDBERG, Neil C.
1974 *Ethnic Identity and Assimilation: The Polish American Community*, New York, Praeger.

SCHNAPPER, Dominique
1991 *La France de l'intégration*, Paris, Gallimard, collection Bibliothèque des sciences humaines.

SCHUMAN, Howard and Michael P. JOHNSON
1976 «Attitudes and behavior», *Annual Review of Sociology*, 2: 161-207.

SEEMAN, Melvin
1981 «Intergroup relations», in Morris Rosenberg and Ralph H. Turner (eds), *Social Psychology: Sociological Perspectives.* New York, Basic Books: 378-410.

SHIBUTANI, T. and K. KWAN
1965 *Ethnic Stratification: A Comparative Approach.* New York, MacMillan Publishing Co.

SIMMEL, Georg.
1979 «Digressions sur l'étranger» dans GRAFMEYER, Yves et JOSEPH, Isaac éditeurs *L'école de Chicago*, Paris, Aubier.

SOWELL, Thomas
1981 *Ethnic America. A history*, New York, Basic Books.
1983 *The Economics and Politics of Race: An International Perspective*, New York, William Morrow.

ST-PIERRE, Céline
1979 «Distinction entre discrimination, racisme et fascisme», *L'Écoutille*, Montréal: 4 (1).

STEINBERG, Stephen
1981 *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*, New York, Atheneum.

SUNAHARA, M. Ann
1980 «Federal policy and the Japanese Canadians: the decision to evacuate 1942», in K. Victor Ujimoto and Gordon Hirabayashi (eds), *Visible Minorities and Multi-culturalism: Asians in Canada*, Toronto, Butterworths: 93-120.

SZACKA, Alexandra
1982 *Le racisme aujourd'hui*, Association des travailleurs immigrants et québécois, Montréal.

TAGUIEFF, Pierre-André
1984 «Les présuppositions définitionnelles d'un indéfinissable: 'le racisme'», *Mots*, 8: 71-107.
1987 *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, coll. La Découverte, Gallimard.

TAGUIEFF, Pierre-André (sous la direction)
1991 «La lutte contre le racisme, par-delà illusions et désillusions» dans *Face au racisme, tome 1, Les moyens d'agir*, Éditions La Découverte, Paris V^e.
1991 «Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme» dans *Face au racisme, tome 2, Analyses, hypothèses, perspectives*, Éditions La Découverte, Paris V^e.

TAJFEL, H.
1963 «Stereotypy», *Race*, 5: 3-14.
1969 «Cognitive aspects of prejudice», *Journal of Social Issues* 25: 79-97.
1970 «Experiments in intergroup discrimination», *Scientific American*, 223: 96-102.

TAYLOR, Charles
1992 *Multiculturalism and «The Politics of Recognition». An Essay by Charles Taylor*, Princeton, Princeton University Press.

TCHORYK-PELLETIER, Peggy
1989 *L'adaptation des minorités ethniques*, Montréal, Cegep de St-Laurent.

TODD, Emmanuel
1983 *La troisième planète. Structures familiales et idéologiques*, Paris, Seuil.

TODOROV, T.
1982 *La conquête de l'Amérique: La question de l'Autre*, Paris, Seuil.

TREMBLAY, Pierre-André
1991 *La discrimination envers les minorités visibles au Québec*, Recension des écrits remise au Conseil Québécois de la Recherche sociale, Département des sciences humaines, Université du Québec à Chicoutimi.

TRUDEL, Marcel
1960 *L'esclavage au Canada français*, Montréal, Fidès.

TUMIN, M.
1973 *Patterns of Society*, Boston, Little, Brown.

UBALE, B.
1982 *Working Together: Strategy For Race Relations*. Toronto, Ontario Human Rights Commission.

VAN DEN BERGHE, Pierre
1970 *Race and Ethnicity: Essays in Comparative Sociology*, New York, Basic Books.
1978 *Race and Racism: A Comparative Perspective*, New York, Wiley.

VINCENT, Sylvie
1986-1987 «Comment peut-on être raciste?», *Recherches amérindiennes au Québec*, 16 (4): 3-16.

WALKER, James W. St G.
1985 La discrimination raciale contre les Noirs au Canada, Ottawa, Gouvernement du Canada.

WEBSTER, Yehudi O.
1992 *The Racialization of America*, New York, St-Martin's Press.

WIENFEILD, Morton
1981 «Myth and Reality in the Canadian Mosaic: 'Affective Ethnicity'» dans Bienvenue, R. et Jay Goldstein (eds) *Ethnicity and Ethnic Relations in Canada*, 1985, Toronto, Butterworths: 65-86.

WIEVIORKA, Michel
1991 *L'espace du racisme*, Paris, Seuil.
1993 *La démocratie à l'épreuve: Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte.

WILEY, Norbert F.
1967 «The Ethnic Mobility Trap and Stratification Theory», *Social Problems*, vol. 1S: 147-159.

WILLHELM, S.M.
1980 «Can Marxism explain America's Racism?», *Social Problems*, 28 (2): 98-112.

WILLIAMS, C.H.
1985 «Minority Groups in Modern States» dans M. Pacione (ed) *Progress in Political Geography*, London, Croom: 101-151.

WILLIAMS, Dorothy W.
1989 *Blacks in Montreal 1628-1986: An Urban Demography*, Cowansville, Les Éditions Yvon Blais inc.

WILLIAMS, J.
1985 «Redefining Institutional Racism», *Ethnic and Racial Studies*, 8 (3): 323-349.

WILSON, William J.
1978 *The Declining significance of race: Blacks and Changing American institutions*, Chicago, University of Chicago Press.
1986 *The Truly Disadvantaged: The Inner city, The Underclass, and Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press.
1996 *When Work Disappears. The World of the New Urban Poor*, New York, Alfred A. Knopf.

WINK, Robin
1971 *Blacks in Canada*. Montreal, McGill-Queen's University Press, New Haven, Yale U.P.

WIRTH, Louis
1928 *The Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press.

YINGER, J.M.
1968 «Prejudice: Social discrimination», *International encyclopedia of the social sciences*, New York, MacMillan.
1986 «Intersecting Strands in the Theorisation of Race and Ethnic Relations», dans J. Rex and D. Mason (eds) *Theories of Race and Ethnic Relations*, New York, CUP: 20-41.